التمهيد:

" مسيرة الديمقراطية.. رؤية فلسفية! "

بقلم: د. إمام عبدالفتاح إمام*

* أستاذ ورئيس قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت

غايتنا من هذا البحث أن نبرهن على أن الديمقراطية تجربة إنسانية يفرضها العقل البشري، وتحتمها الأخلاق لتحافظ على كرامة الإنسان وقيمته، وأن نكشف بالتالي عن خطأ الأفكار المتداولة عن الديمقراطية لاسيما في وطننا العربي، كأن يقال مثلا إنها تجربة يونانية مارستها أثينا بصفة خاصة، في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، أو يقال إنها تجربة "إنجليزية" على اعتبار أن الديمقراطية قطعت شوطا بعيدا من حياتها في إنجلترا. أو أن يقال، أخيرا، إن الديمقراطية "نظام غربي"، وهي تجربة لمجتمعات خاصة، وبالتالي لا تصلح لدول العالم الثالث، أو للشرقيين أو للعرب بوجه خاص[1].

صحيح أن الديمقراطية بدأت عند اليونان، ولا تزال الكلمة تحمل الاشتقاق اللغوي الذي يدل على هذا الأصل (Demos أي الشعب[2] و Kratia أي الحكم، فهي حرفيا حكم الشعب كله لا فئة، ولا طبقة ولا قطاع منه[3]). وصحيح أيضا أن الديمقراطية في أعلى أطوارها تمارس الآن في إنجلترا، وصحيح أيضا أنها مكنت لنفسها في دول غربية كثيرة.

لكن الأخطاء في فهم هذه الحقائق تظل مع ذلك قائمة، فالتجربة الديمقراطية التي بدأت عند اليونان تطورت تطورا بعيد المدى، حتى أصبحت تختلف اختلافاً جذرياً عن التجربة القديمة، مما يجيز لنا القول إنه لم يبق يونانيا منها سوى الكلمة، ويؤكد لنا بالتالي أن الديمقراطية وليدة عمليات تحول طويلة الأمد ـ وقد اجتازت جميع الأشكال السياسية التي عرفها العالم، قبل أن تتوصل لوضع أدوات الحكم تحت رقابة المواطنين وسيطرتهم[4]. أعني أنها تجربة إنسانية عالمية في المقام الأول، وليس "تجربة الآخرين" المختلفين عنا ولا يجوز لنا أن ننقلها عنهم، هي تجربة الروح البشري الساري في التاريخ، إن جاز استخدام التعبير الهيجلي، الذي يحتم أن تتحقق الحرية والمساواة للإنسان بما هو إنسان أو يتحقق العقل في عالم الواقع وهو يقضي بأن يحكم "الفرد نفسه"، كما يحكم "الشعب نفسه" سواء بسواء! فيتحقق الاستقلال الذاتي Autonomy للفرد ـ كما أشار كانط، وتكون حريته،

كما أشار هيجل، هي التحديد الذاتي.. Self-Determination بحيث يأتي سلوكه معبراً عن ذاته، أو أن يضع هو نفسه القوانين التي يسير عليها فيصبح هو الذي يحدد نفسه بنفسه، ويكون سلوك الفرد في هذه الحالة صورة مصغرة من الديمقراطية الكبرى في الدولة التي تعني أن يضع الشعب قوانينه بنفسه وأن "يحكم نفسه بنفسه لنفسه"، كما أشار أبراهام لنكولن Abraham Lincoln (١٨٠٩ـ١٨٦٥) الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة في خطبته في جتسبورج Gettysburg محدداً الديمقراطية على نحو أعمق وأوضح وأشمل مما كانت عليه عند اليونان. هذه الأفكار التي تبدو لنا اليوم واضحة وبسيطة، خاض من أجلها الإنسان معارك هائلة، ومرّ بتجارب لا حصر لها، وأعمل الفلاسفة والمفكرون وفقهاء القانون، أذهانهم طويلا في استخراج بعض منها وتحديده وتوضيحه وتعميقه!

والواقع أننا ننسى أن الديمقراطية كانت شكلا من أشكال الحكم، ظهرت معه، وقبله، وبعده، أشكال أخرى كثيرة، لكنها سقطت في مسار التاريخ الإنساني، وأخفقت على محك التجربة البشرية. ومما يؤكد ما نقول أن هذه النظم السياسية، كانت، في الأعم الأغلب، يونانية الأصل فأثينا نفسها مّر عليها، كما مّر على غيرها من المدن اليونانية، نظام الحكم الأرستقراطي (Aristos أي الأفضل و Kratia أي حكم، فهي حكم القلّة الفاضلة) والأوليجاركي (Oligos القلّة الغنية ــ فهي حكومة القلة الغنية التي تعمل لصالحها الخاص) والتيراني Turanos أي حكومة الطغيان، والديماجوجية Demagoge التي تعني قيادة الجماهير، وكذلك الحكم الملكي أو الفردي Monarchy إلخ. فهذه كلها أشكال من النظم السياسية ظهرت في بلاد اليونان، ولا تزال أسماؤها يونانية الأصل، وفي الوقت الذي كانت فيه أثينا تمارس شكلا من أشكال الديمقراطية هو الديمقراطية المباشرة، كانت إسبرطة تحكم حكماً عسكرياً أرستقراطياً، وكانت سيراقوصة (مدينة في صقلية) قد انتقلت من الحكم الأوليجاركي إلى الحكم الملكي الذي حكمها، ثم توالى عليها حكم الطغاة من ديونسيوس الأول (أو الكبير) إلى ديونسيوس الثاني (أو الابن) وكان أفلاطون يحاول مع الأب ثم مع الابن أن يحقق دولته المثالية، لكنه يفشل ويتآمر عليه الطاغية حتى ينتهي الحال إلى أن يباع الفيلسوف العظيم في سوق الرقيق لولا أن تعرف عليه أحد تلامذته فاشتراه وأعتقه![6]. ولقد مرّت أثينا نفسها بحكم الطغاة بيزاستراتوس وأبنائه، عندما استطاع هذا الطاغية أن يستميل الجماهير وأن يؤثر عليها بخطبه العاطفية التي ألهبت مشاعرهم مصوراً لهم أنه إنما يريد حمايتهم من الطغاة وأنه سبق له أن عانى العذاب من أجلهم، إلى أن استطاع الوصول إلى الحكم الذي ورثه بعد ذلك لأبنائه! مما اضطر أثينا بعد ذلك إلى الأخذ "بتصويت المحار Ostracism"[7]. الذي يعني نفي المواطن ـ دون محاكمة أو توجيه تهمة معينة إليه عندما يُخشى من تأثيره على الجماهير ليصل إلى الحكم ويتحول إلى طاغية[8]. وهو نظام أخذت به مدن يونانية أخرى لتحمي نفسها من المواطن المرموق الذي يهدد استقرار المدينة فتقرر نفيه خارج البلاد دون توجيه أي اتهام ضده: هكذا فعلت مدينة آرجوس -Ar

gos وملطية Miletus، وسيراقوصة Syracuse وميغارا Megara، وكانت هذه كلها محاولات لإبعاد الطغاة عن الحكم، ومن ثم لتدعيم الحكم الديمقراطي بطريقة غير مباشرة.

أشكال كثيرة، إذن، مختلفة ومتنوعة ظهرت مع الديمقراطية عند اليونان سقطت كلها وبقيت التجربة الديمقراطية التي أثبتت جدارتها وقيمتها فأصبحت الشكل السياسي النموذجي Paradigm من أشكال الحكم، واكتسب المصطلح شحنات انفعالية سامية في المائة سنة الأخيرة، فأصبح اللقب الذي يضفيه كل فرد على نظامه السياسي المفضل وينكره على ماعداه، ومن هنا ادعت نظم تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف أنها ديمقراطية! بل إنها أعادت تعريف المصطلح ليتلاءم مع التغيرات السياسية التي حدثت[٩].

ولقد بلغ تعدد النظم السياسية في المدن اليونانية حداً جعل أرسطو، في القرن الرابع قبل الميلاد، يتمكن من دراسة مائة وثمانية وخمسين دستوراً أي شكلا سياسيا لم يبق منها للأسف سوى "دستور الأثينيين" الذي يروي فيه كيف مرّت مدينة أثينا نفسها بتجارب سياسية متعددة، قبل أن تأخذ بالنظام الديمقراطي وبعده[١٠].

وفضلا عن ذلك فقد كانت هناك ضروب مختلفة من الحكم في الشرق: في مصر، وبابل، وفارس... إلخ. حتى أن هيرودت يذكر في كتابه "التاريخ" وفي فقرات من الجزء الثالث على وجه التحديد مشهداً لسبعة أشخاص من الفرس يتناظرون حول خصائص الحكومات المختلفة: حكومة الفرد (أو النظام الملكي) والحكومة الأرستقراطية والديمقراطية... إلخ. ومزايا كل نظام وعيوبه، وينتهي الحوار بتفضيل الحكم الديمقراطي الذي يحقق رغبة الإنسان في مساهمة الأغلبية في شئون الحكم، كما يحقق المساواة للجميع أمام القانون[١١]

وقد تشكك سنكلير T.A. Sinclair في رواية هيرودت[١٢]، وذهب سباين G.Sabine إلى أن التصنيف الذي يذكره لصور الحكم كان جزءا من التفكير الشعبي اليوناني وأنه سبق أية فلسفة سياسية معروفة[١٣]. لكن ذلك كله لا يطعن في القول بأن دول الشرق القديم عرفت الكثير من النظم السياسية منها: الملكية والأرستقراطية والثيوقراطية... إلخ[١٤]. وإن تجربة الإنسان لنظم مختلفة وسقوطها أو زوالها ـ أو ادعائها عندما تعاود الظهور بأنها ترتدي عباءة الديمقراطية، ذلك كله تأكيد لتجربة الديمقراطية وتدعيم لها.

لقد بدأت الديمقراطية بتجربة بالغة البساطة تأخذ بها مدينة أثينا حيث كان يجتمع الشعب كله بذاته، لا هيئة منتخبة عنه، ولا طائفة أو طبقة في «جمعية شعبية Ecclesia»، تضم من تتوافر

فيهم الشروط وهي : أن يكون مواطنا أثينيا ، حرا ، ذكرا ، يبلغ العشرين من عمره — وتتولى هذه الجمعية سلطات البرلمانات الحديثة التشريعية ومراقبة أعمال الحكومة ، أما رجال الحكومة أنفسهم ، وغيرهم ممن يشغلون الوظائف العامة : كالموظفين العموميين ، والقضاة ، وقادة الجيش والضباط . . . إلخ . فيختارون بالانتخاب حيث يتم انتخاب ضعف العدد المطلوب ثم تجرى القرعة بينهم لاختيار العدد المطلوب .

ويعد دستور صولون Solonنقطة البداية في مراحل التطور الديمقراطي لأثينا إلى أن بلغت آخر وأكمل تطور لها بعد الإصلاح الدستوري الذي قام به كلستين Clisthenesعام ٥٠٧ ق . م .

لكن إذا كانت الديمقراطية المباشرة في أثينا قد بذرت الكثير من البذور الصحيحة فقد كان لها أيضا عدد من المثالب :-

١ — لم يكن مفهوم الشعب محددا تحديدا صحيحا ، بل اقتصر الأمر على الأثينيين واستبعد الأجانب والرقيق والنساء . وسوف نرى كم من القرون احتاجت البشرية لتصحيح هذا الفهم الخاطئ .

٢ — لم تكن الحرية الشخصية مكفولة (حرية الانتقال ، حرمة المسكن ، حق الأمن) ، وقد سبق أن رأينا كيف أنه كان من الممكن نفي المواطن الذي أدى للشعب خدمات جليلة وتعلقت به الأمة لمجرد الخوف من احتمال استبداده بالحكم !

٣ — حرية الفرد بالمعنى الدقيق لم يكن لها وجود (حرية العقيدة — الملكية . . . إلخ .) ، ذلك لأن الدولة كانت تسيطر على الأفراد سيطرة تامة ، فلابد للفرد أن يعتنق دين الدولة كما أن أملاك الفرد وثروته لابد أن تكون تحت تصرف الدولة(١٥) .

وإذا كانت أثينا قد عرفت أشكالا من الحكم قبل أن تبدأ التجربة الديمقراطية المباشرة ، وبعدها ، فإننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه بالنسبة لإنجلترا معقل الديمقراطية الحصين في العالم كله . فقد مرت بكثير من التجارب السياسية حيث سادها النظام الملكي المطلق (١٦) . ثم تطور إلى حكم الأغلبية الأرستقراطية من أعضاء البرلمان ، ثم انقلب حكما ديمقراطيا منذ سنة ١٨٣٢ ، بعد أن تقرر حق الاقتراع العام وأصبح مجلس العموم الممثل لجميع طبقات الشعب ، صاحب السلطة الحقيقية في البلاد . أما قبل ذلك التاريخ فقد كان البرلمان الإنجليزي (الذي ظل يمارس سلطة فعلية إلى جانب الملك زمنا طويلا) أرستقراطي التكوين ، إذ كان يتكون من مجلسين : أحدهما مجلس

اللوردات الذي كان يضم طبقتي الأشراف ورجال الدين ، والثاني مجلس العموم الذي لم يكن ممثلا للشعب في مجموعه ، وإنما كان هو الآخر أرستقراطي التكوين من حيث شروط العضوية ، وبسبب تقييد حق الانتخاب [١٧] .

خلاصة ذلك كله أن "الديمقراطية" تجربة إنسانية أثبتت جدارة وحقا في البقاء ، فقد ظهرت معها نظم كثيرة زالت أو هي في طريقها إلى الزوال ، مما قد يؤكد فكرة الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) القائلة بأن الصراع من أجل البقاء ليس قانونا ينطبق على الكائنات الحية ، أو في ميدان البيولوجيا فحسب ، وإنما هو يصدق كذلك في ميدان النظم السياسية والاجتماعية ، بمعنى أن كثيرا من التجارب السياسية التي خاضتها البشرية لم تثبت كفاءتها ولا جدارتها فأصبحت غير صالحة للبقاء ، وحتى إن بقيت فلا بد أن تغلف نفسها باسم الديمقراطية ، ولم تهاجم الديمقراطية صراحة سوى الفاشية Fascism لما لها من نزعة عنصرية بارزة لا تستطيع إخفاءها .

الديمقراطية ، إذن ، تجربة الإنسان بما هو إنسان لا من حيث هو يوناني أو عربي ، إنجليزي أو غربي . ولهذا فإننا نجد مفكرا لامعا مثل توكفيل de Tocqueville (١٨٠٥ـ١٨٥٩) لا يجد حرجا ولا غضاضة في السفر إلى الولايات المتحدة ، الدولة الفتية التي جذبت انتباهه ، ليتعلم منها مبادىء الديمقراطية ، فقد كانت في رأيه الدولة الأولى التي توصلت إلى تطبيق النموذج الديمقراطي الصحيح ، مما مكنها من إيجاد الحل المناسب لمشكلتي الحرية والمساواة اللتين كانت فرنسا تعاني منهما . على الرغم من أن "توكفيل" جاء بعد الثورة الفرنسية العظيمة التي دعمت مسيرة الديمقراطية بإعلانها وثيقة حقوق الإنسان وعلى الرغم من أنه هو نفسه عين وزيرا للخارجية فرنسا عام ١٨٤٩ .

معنى ذلك كله :ـ

١ ـ أنه لا ينبغي أن يقال إن الديمقراطية تجربة غربية ، وكيف يجوز لنا نحن العرب أن ننقل عن الغرب تجربته ؟ فالديمقراطية تجربة إنسانية كانت ولا تزال تتشكل طوال التجارب الكثيرة التي خاضها الإنسان في تاريخه . ويمكن القول بأن النظم الدكتاتورية والشمولية ، والطغيان ، والثيوقراطية . . . إلخ في الشرق والغرب على السواء قد دعمت ، ربما بما خلفته من حطام وركام إيمان الإنسان بالديمقراطية وضرورة تمسكه بها ، فالبديل كريه وسيء غاية السوء .

٢ ـ مادامت الديمقراطية تجربة إنسانية فهي مشروع Pro-ject (بالمعنى الحرفي للكلمة أي ما يطرح

إلى الأمام[18]) يتحقق طوال الحياة الإنسانية، ولا يكتمل إلا بانتهاء الإنسان. ولهذا فهو يخضع باستمرار للنقد والفحص والمراجعة والتصحيح، وذلك جزء من صميم الديمقراطية نفسها، ولا بد أن نفتح الباب أمام تعديلات جديدة تطرأ عليها دوما كلما تعمقت تجربة الإنسان السياسية. وأن نضع في أذهاننا أن الديمقراطية تصحح نفسها بنفسها، وأن أفضل علاج لأخطاء الديمقراطية هو المزيد من الديمقراطية.

٣ـ لم تتخذ الديمقراطية في مسارها الطويل شكلا واحدا ثابتا لا يتغير، فالمبادىء، التي تقوم عليها كالحرية والعدالة والمساواة... إلخ. هي وحدها الثابتة التي لا تتغير ـ لكنها تشكلت وتغيرت مع طبيعة المجتمعات وثقافتها وتراثها، لهذا اختلفت الديمقراطية الإنجليزية ـ كثيرا أو قليلا عن الديمقراطية في الولايات المتحدة، وهذه عن صورتها في فرنسا أو إيطاليا أو ألمانيا... إلخ. ونحن في استطاعتنا أن نختار، في العالم العربي بصفة خاصة، والعالم الثالث بصفة عامة ـ شكلا ديمقراطيا خاصا شريطة المحافظة على المبادىء الديمقراطية الأساسية.

سوف نتحدث بعد ذلك عن ثلاثة أفكار أساسية هي: الشعب ـ الحرية ـ المساواة، ثم نعقب على ذلك في نهاية البحث بإثارة بعض مشكلات خاصة بالديمقراطية.

تعرف الديمقراطية منذ بداية نشأتها عند اليونان حتى يومنا الراهن بأنها "حكم الشعب" لكن ما المقصود بالشعب؟. ليست الإجابة سهلة ميسورة بل إن الأمر احتاج إلى كفاح مرير لتحديد هذا المفهوم تحديدا سليما!

الواقع أن للشعب مفهومين أساسيين: الأول اجتماعي والثاني سياسي. الشعب بمدلوله الاجتماعي يشمل جميع الأفراد الذين ينتمون لدولة ما أي النساء، والأطفال، والرجال والشيوخ والمجانين والمرضى، والمساجين، ومن إليهم ممن فقدوا الأهلية السياسية. أما الشعب بمدلوله السياسي فلا يمتد إلى كل هؤلاء، بل يقتصر على من لهم حق مباشرة الحقوق السياسية وإذا كنا نقول إن الشعب في الديمقراطية هو صاحب السلطة ومصدر السيادة، فإن ذلك ينصرف إلى الشعب بمدلوله السياسي فقط أي من لهم حق الانتخاب وهم هيئة الناخبين[19].

وهكذا نتبين أن للشعب مفهومين لا يتطابقان تماما، على أن شقة الخلاف بينهما تضيق كلما اتسع نطاق الانتخاب. وقد عملت الدول الديمقراطية الحديثة على التوسع في تقرير حق الانتخاب، والتخفيف من قيوده، بحيث صارت تأخذ بمبدأ الاقتراع العام Universal Suffrage [20]. بل إن

بعض الدول بدأت تلجأ إلى تبني مبدأ الاقتراع الإجباري الذي يفرض جزاء على المتخلفين عن أداء الانتخاب الذي تعتبره هذه الدول حقا وواجبا في آن معا[٢١].

على أنه مهما يكن من حجم التوسع في المفهوم السياسي للشعب، فإننا لا نبلغ درجة التطابق الكامل بين المدلولين (السياسي والاجتماعي للشعب) إذ تبقى في النهاية فئات من الأفراد لا تتمتع بحق الانتخاب كالأطفال والمجانين والمساجين ومن إليهم من فاقدي الأهلية. ومعنى ذلك أن الشعب بمفهومه السياسي ـ الذي يعني هيئة الناخبين ـ يقابل تنظيما قانونيا معينا، يتحدد بمقتضاه الأفراد الذين تندرج أسماؤهم في جداول الانتخاب ولهذا التنظيم القانوني دلالة سياسية لأنه كلما اقترب الشعب في دلالته الاجتماعية، كان أكثر تعبيرا عن المبدأ الديمقراطي[٢٢].

ولم يكن هذا المعنى لمصطلح "الشعب" مفهوما لدى اليونان الذين ابتكروا النظام الديمقراطي أو "حكم الشعب"، ذلك لأنهم فهموا الشعب فهما "قاصرا" فجعلوه يعني مجموع المواطنين الأثينيين الذكور الأحرار ممن بلغوا سن العشرين.

وبذلك أخرجوا النساء والمقيمين والعبيد من مفهوم الشعب بل إن أفلاطون قد فهم الشعب في النظام الديمقراطي على أنه مجموع الغوغاء أو الدهماء ومن على شاكلتهم، وهم عند أرسطو "جمهرة المواطنين الفقراء" في مختلف المدن[٢٣]. ولهذا السبب كان حكم الشعب عند اليونان ذا تطبيق محدود جدا، فلم تكن السلطة السياسية في الواقع في يد الأغلبية، وإنما كانت في يد المواطنين الأحرار وحدهم. وهم فئة محدودة لا تتجاوز عشر سكان المدينة في بعض الروايات أو ثلثهم على أحسن الفروض[٢٥].

وهذا الفهم القاصر ذاته لمصطلح "الشعب" هو الذي ساد الديمقراطية الرومانية، إذ كان المواطن الروماني الحر الذكر، هو وحده الذي يحق له الاشتراك في إدارة شئون الدولة السياسية. وفضلا عن ذلك فقد استطاعت الامبراطورية الرومانية أن تخضع لسيطرتها، الجزء الأكبر من العالم المعروف وقتئذ، وأن تحول اسرى الحروب إلى عبيد، بل أن تحول أيضا أعدادا غفيرة من أبناء الشعوب المهزومة إلى رقيق، وكانت النتيجة أن بلغ عدد الرقيق في الامبراطورية الرومانية عام ٢٤ ق.م نحو ٢٠ مليون نسمة مقابل ٢١٤ ألف نسمة فقط من المواطنين الأحرار[٢٦].

وهكذا تعرضت التجربة الديمقراطية الرومانية لنفس الصعوبات ووصمت بنفس المثالب التي عانت منها التجربة اليونانية، فحدّت هذه الصعوبات في بداية الأمر من انطلاقها، وما لبثت أن أودت بها! فقد كان لظاهر العبودية دورها الحاسم في إخفاق التجربة، وقد عرفت روما هذه الظاهرة

كما عرفتها أثينا وربما على نطاق أوسع ، فأصبح نظام العبودية فيها كما كان في العالم القديم كله عائقا منيعا دون تحقيق الديمقراطية ، لأن الديمقراطية والعبودية لا يتفقان [٢٧]. فكيف نقول إن الشعب هو صاحب السلطة ومصدر السيادة أو أن حكمنا هو "حكم الشعب" في الوقت الذي تكون فيه الغالبية العظمى من الشعب (النساء والعبيد) محرومة من حقوقها السياسية ؟ .

واستمر نظام العبودية قائما طوال العصور الوسطى بعد اليونان والرومان ، بل وأضيف إليه نظام جديد هو "رق الأرض Serfdom" أو القنية جو القنانة . . . إلخ . حيث عاش الفلاحون في درجات متباينة من التبعية للسيد الإقطاعي ، فمنهم من كان في طبقة القن ، ومنهم من كان في حالة قريبة من حالة المزارع الحر . . على أننا نجد في القرنين الحادي عشر والثاني عشر أن أغلبية الفلاحين قد أصبحوا في تلك الحالة التي عرفت في مصطلحات العصور الوسطى باسم القنية أو القنانة Serfdom وإن كان مركز القن أو متى يعد الفلاح قنا ، قد اختلف باختلاف العصر حيث كان المجتمع الإقطاعي يتغير ولكن ببطء . ويرتبط القن ، بصفة عامة ، بالأرض التي يمتلكها السيد الإقطاعي (فإذا كان العبد أو الرقيق العادي ملكا للسيد فالقن يتبع الأرض فإذا انتقلت ملكيتها إلى آخر انتقل معها إلى السيد الجديد) ، وهو ليست له حرية الانتقال من الأرض التي يتبعها وإنما هو يباع كجزء من ملحقات الأرض التي يمتلكها السيد كما يباع العقار أو الحيوانات التابعة لهذه الأرض معها . ولم يكن يحق له أن يرفض الانتقال إلى تبعية السيد الجديد ، كما لم يكن له أن يتزوج خارج نطاق أملاك السيد إلا بإذنه . . إلخ [٢٨].

ثم عمد الأوربيون منذ القرن السادس عشر بعد اكتشاف أمريكا ، ومناطق أفريقيا الجنوبية والغربية والوسطى إلى "صيد" الأفارقة ، والسيطرة عليهم واستعبادهم ، فتاجروا بالرقيق ، ونقلوا الكثير من الزنوج إلى أمريكا للعمل في مزارع البيض فضلا عن استعباد الزنوج وتشغيلهم في أرضهم الأفريقية نفسها [٢٩].

ومرة أخرى نجد أمامنا عقبة كبرى في سبيل بناء النظام الديمقراطي ، فإذا سلمنا بأن الديمقراطية والعبودية لا تتفقان ، لأن الديمقراطية تحترم حقوق الشخص أيا كانت منزلته الاجتماعية في حين أن العبودية تقوم على رفض كلي وتام لحقوق الشخص المدنية ـ فإن ذلك يعني أنه ما دام هذا الرفض قائما ، ومادامت العبودية مقبولة ، فإنه لا سبيل إلى التسليم بوجود مفهوم حقيقي للديمقراطية [٣٠].

ولهذا السبب فقد كافح المفكرون والفلاسفة طويلا في سبيل إلغاء الرق واحترام الإنسان بما هو إنسان وإعطائه حقوقه المدنية ، فمع مطلع القرن الثامن عشر ظهر تيار فكري قوي يدعو إلى التحرر

من الظلم والاستبداد وينبه الأذهان إلى ما يلقى الهنود الحمر من ظلم المستعمرين الأسبان . وقد انبثق هـذا التيـار من أشهر فـلاسفـة العصر [31]، وفي طليعتهم مـونتـسكيـو Montesquieay (١٦٨٩ـ١٧٥٥) وفولتير Voltaire (١٦٩٤ـ١٧٧٨) ، وجـان جـاك روسـو J.J.Rousseau (١٧١٢ـ١٧٧٨) . فقد حمل الأول في كتابه "روح القوانين" ، على جميع مظاهر الرق، مفنداً المصادر الثلاثة التي وضعها فقهاء الرومان للرق، وهي الحرب، البيع ، الميلاد [32]. ويرى مونتسكيو أن من الخطأ أن يباح القتل في الحرب في غير حال الضرورة .

لكن الأمر لم يكن سهلا ميسورا على هذا النحو، فلم تسر الأمور رخاء كما قد يظن القارىء! فإذا كان الأشراف قد كافحوا ، ودخلوا في صراع مع الملك من قبل ، فقد تجدد الصراع الآن في القرن السابع عشر، على نحو أشد عنفا في عهد الملكين جيمس الأول (١٦١٥ ـ ١٦٣٠) وشارل الأول (١٦٢٥ ـ ١٦٤٩) حتى تحول الصراع إلى حرب أهلية عام (١٦٤٢ ـ ١٦٤٥)، ثم تجدد مرة أخرى (١٦٤٧ ـ ١٦٤٩) وانتهى بإعدام الملك شارل الأول في ٣٠ يناير ١٦٤٩ . وتولى أحد أعضاء البرلمان ، أوليفر كرومويل (١٥٩٩ ـ ١٦٥٨) زعامة البلاد . [66]

غير أن هذا الصراع الدموي الذي أثاره الحكم الملكي المطلق في انجلترا ، فضلا عن ظاهرة انتشار الحكم الملكي المطلق في أوربا كلها ، أظهر اتجاهين متعارضين الأول يؤيد السلطة المطلقة ، ويثني عليها مثلما فعل توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) Thomas Hobbes في إنجلترا والأب جاك بوسويه (١٦٢٧ ـ ١٧٠٤) Jacques Bossuet في فرنسا . أما الاتجاه الآخر فهو ينادي بالثورة على الطغيان مثلما فعل جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) John Locke وبعده جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) J.S.Mill في إنجلترا ، ومونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) Montesquieu وروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) Rousseau في فرنسا . وأهم فكرة ظهرت بين هؤلاء الفلاسفة ، وكان لها آثار بالغة الخطورة هي فكرة العقد الاجتماعي Social Contract التي تفسر نشأة الدولة على أساس التعاقد الذي يتم بين الأفراد كجماعة أو بينهم وبين الحكام [67] . وهي فكرة كانت ملاذا لجأ إليه المفكرون الذين يسعون للدفاع عن المذهب الفردي ضد المذهب المطلق ، وذلك لأن الملوك كانوا يلجأون في تبرير سلطانهم إلى القول بأنهم يستمدونه من الله مباشرة، فهم ظل الله على الأرض ، أو أنهم يحكمون على أقل تقدير باسمه ، وبتفويض منه ، وبالتالي ، فهم يحاسبون أمامه فقط ، لا أمام الناس ! ومن هنا كان النظام الأبوي البطرياركي Patriarchalism هو النظام الطبيعي للمجتمع الذي يرتد في النهاية إلى العهد القديم من الكتاب المقدس .

ومن هنا أصبحت نظرية " العقد الاجتماعي " هي الوسيلة الوحيدة المتاحة لرفض هذه المزاعم، وربما أمكن القول بأنها " حيلة " يلجأ إليها المفكرون لإنكار هذه الصيغة الدينية التي تُضفي القداسة

على الحاكم. والقول على العكس من ذلك بأن الناس ولدوا أحراراً متساوين أمام الله، وأمام القانون الطبيعي، وأن اهتماماتهم واحدة، وليس المجتمع المدني نفسه سوى وسيلة لحماية هذه الاهتمامات وصيانتها. أما سلطة الملك أو الحاكم، بصفة عامة، فهي تنبع تماما من الموافقة الشعبية ورضا الناس. وهذا المجتمع المدنى صنعه الإنسان وليس مجرد نمو طبيعي مثل الأسرة أو الشجرة أو خلية النحل، ومن ثُم فإن الملوك كغيرهم من البشر يخضعون للقانون الطبيعي ولأوامر الله ووصاياه، كما يخضعون لبنود العقد التي يفترضها مقدما إنشاء السلطة، وكانت تلك طريقة أخرى للقول بأن سلطة الملوك مشروطة وليست مطلقة. ومن ثُم فإنه عندما أعلن مجلس العموم البريطاني في يناير عام ١٦٨٩ اتهامه للملك السابق جيمس الثاني بأنه "انتهك العقد الأصلي القائم بين الشعب والملك!" فإنه فعل ذلك اعتقادا منه أن هذا الانتهاك جريمة تستوجب العقاب بصفة مستمرة، وهو عقاب يفرضه القانون الطبيعي، ومن هنا قيل إن تاريخ فكرة العقد هو إلى حد كبير، تاريخ القانون الطبيعي نفسه! (٦٣)

عندما اختفت الديمقراطية كنظام من أنظمة الحكم، اختفى معها كل حديث عن "الحرية"، فلم تكن هناك من مناقشات أو نظريات، ولا حتى أفكار تدور حول "الحرية السياسية" طوال العصور الوسطى، فقد حلّت محلها مسألة أخرى هي "حرية الإرادة" التي تحولت إلى مشكلة لاهوتية بالدرجة الأولى هي: كيف نوفق بين وجود إله قادر على كل شيء من ناحية، ووجود إنسان حر الإرادة من ناحية أخرى؟ فإذا لم تكن الإرادة حرة، أو إذا قلنا بأنه ليس للإنسان حرية إرادة، فكيف يمكن تكليفه بأوامر دينية معينة؟!

والواقع أن هذه المشكلة لعبت دورا بارزا في فلسفة الدين، وينظر إليها بعض اللاهوتيين على أنها دليل قوي على وجود الله، فها هو ذا جانب "روحي" خالد لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمي، أفلا يدل ذلك على أن الطبيعة ليست كلها "مادية"؟ ومعنى ذلك أنهم يتخذون من هذه المشكلة "الملغزة" التي استعصى حلها برهانا على وجود قوة روحية عليا هي الله.

وما يعنينا هنا هو أن العصور الوسطى حصرت معنى الحرية في هذه المشكلة اللاهوتية على وجه التحديد، وابتعدت عن مناقشة "الحرية السياسية" بمقدار ما ابتعدت عن النظام الديمقراطي. لكن ما إن بدأ الفكر البشري يتحرر من مشكلات العصور الوسطى اللاهوتية، وينظر إلى الموضوعات السياسية والاجتماعية نظرة إنسانية منفصلة عن الدين، حتى بدأت مشكلة الحرية بمعناها السياسي لا اللاهوتي تعاود الظهور من جديد.

ولقد كان الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) هو أول

من بحث في إمكان قيام نظم سياسية تقوم على أسس وقواعد راسخة وتقضي على البلبلة والاضطراب الفكري (فقد عاش وسط الحرب الأهلية بين الملك والبرلمان الإنجليزي) ـ ولهذا قيل عنه إنه أراد أن يكون إقليدس "علم السياسة".

وعلى الرغم من أن "هوبز" لم يهتم كثيرا بفكرة الديمقراطية، فقد ظهرت فكرة "العقد الاجتماعي" التي أقام المجتمع البشري على أساسها، وكانت هي نفسها فيما بعد أساسا راسخا للديمقراطية ـ ومع فكرة العقد الاجتماعي ظهرت مشكلة الحرية السياسية من جديد، فقد اهتم هوبز" بدراسة هذه المشكلة حتى أنه خصص لدراستها أكثر من فصل في كتابه الشهير التنين "Leviathan" (أنظر، على سبيل المثال الفصل الحادي والعشرين من القسم الثاني من هذا الكتاب). غير أنه عاد إلى الفهم السلبي القديم لمعنى الحرية بأنها السلوك الذي لا تصادفه عقبات أو أنها الفعل الذي لا يقف أمامه عوائق أو قيود. يقول "الإنسان الحر هو الإنسان الذى لا تعوقه العوائق عن فعل ما يرغب في فعله" [٦٤]

وربما كانت "حالة الطبيعة" التي وصفها "هوبز" بإسهاب هي تلك الحالة التي يمارس فيها الإنسان هذه الحرية على أوسع نطاق (بهذا المعنى السلبي)، فهو هنا يفعل ما يحلو له دون قيود أو عوائق. فلا قوانين ولاعادات ولا عرف ولا نظام من أي نوع، ولهذا كانت الفوضى هي الوضع الطبيعي في نظر "هوبز" والنظام هو الصناعي، ومن هنا أيضا كان القانون هو بصفة مستمرة "قيداً"، حتى ولو كان يصونك ويحميك من الآخرين، ويمنعك من أن ترسف في الأغلال التي هي أشد هولا من قيود القانون [٦٥].

وربما كان علينا أن نسوق عدة ملاحظات عن هذا المعنى السلبي للحرية قبل أن نواصل الحديث :ـ

الملاحظة الأولى :ـ إن ما يقال أحيانا من أن هناك أنواعا من هذه الحرية على نحو ما فعل "بنوك P. Pennock" في كتابه عن "الديمقراطية" [٦٦]. هو سوء فهم لهذا المعنى. فقد ذهب مثلا إلى أن هناك ثلاثة أنواع:

أ ـ غياب العوائق الفزيقية التي تعوق الفعل المرغوب.
ب ـ غياب التهديدات التي يمكن أن تعوق الإقدام على الفعل.
جـ ـ القوانين التي تمنع الفعل او تفرض عقوبات على من يقوم به . إلخ

فالواقع أن هذه النماذج جميعا ليست أنواعا للحرية السلبية وإنما هي بالأحرى "تنويعات" على هذا المعنى نفسه وهو: عدم وجود عوائق سواء أكانت هذه العوائق فزيقية مادية، أو نفسية أو عقوبات يفرضها القانون . . إلخ [٦٧].

الملاحظة الثانية: ـ كثيراً ما تفهم الحرية بالمعنى السلبي على أنها تعني "التحرر من" أي: التخلص من القيود أو العوائق ـ ولهذا كانت سلبية، وعندئذ تصبح المشكلة التي تعنى بها: أين يمكن أن توضع القيود أو الحدود التي تقيد الفعل البشري؟ ما هي حدود المنطقة التي يترك فيها الفاعل شخصا كان أو جماعة ـ أو يجب أن يترك فيها لكي يفعل ما يستطيع فعله أو لكي يكون ما يستطيع أن يكونه دون تدخل أشخاص آخرين. [٦٨] وهو سؤال مهم ولهذا سوف يضع "جون ستيورات مل" كتابا كاملا في محاولة للإجابة عنه على ما سنعرف بعد قليل.

الملاحظة الثالثة: ـ هي أن الحديث هنا ينصب على الفعل البشري في الحدود التي يمكن فيها أن يقوم الإنسان بفعل ما، أي أن يفعل المرء ما يشاء في حدود قدرات الإنسان إذا لم يصادف الفاعل عائقا من الآخرين أو من قوانين أو عادات . . إلخ فكان في هذه الحالة حراً، أما الفعل الذي يخرج عن هذا النطاق أعني العجز عن تحقيق هدفه بسبب أن الفعل يفوق طاقة الإنسان فإنه لا يعني انعدام الحرية (كعجزك عن أن تطير في السماء، أو أن تعبر النهر بخطوة واحدة . . إلخ). ولقد أوضح الفيلسوف الفرنسي "هلفتيوس Helvetius" (١٧١٥ ـ ١٧٧١) هذه الملاحظة بقوله "الإنسان الحر هو الإنسان الذي لا يرسف في الأغلال والقيود، وليس نزيلا في سجن من السجون ولا يرعبه، كالعبد، الخوف من العقاب، لكن عدم تحليقك كالصقر، أو عدم سباحتك كالحوت لا يعنيان نقصا في حريتك" [٦٩].

وكان من الطبيعي أن يهتم "جون لوك John Locke" (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) بموضوع "الحرية" وهو الذي انتصر للشعب في نزاعه مع الملك ومن ثم حاول أن يضع أسس الليبرالية السياسية التي دعمها "مل" الأب والإبن فيما بعد، وأقيمت عليها الديمقراطية في الولايات المتحدة، مما جعل الأمريكيين أنفسهم يصفونه بقولهم إنه "فيلسوف أمريكا" وواضع الأساس لفكرها السياسي [٧٠].

والواقع أن موضوع الحرية الإنسانية، كان الشغل الشاغل لجون لوك، فجميع مؤلفاته الأساسية التي تعرض فكره السياسي تدور حول هذا الموضوع، فكتابه "رسالة التسامح" عام ١٦٨٩، كتبها دفاعا "الحرية الدينية". وكتابه "رسالتان في الحكومة" عام ١٦٩٠ كتبه دفاعا عن الحرية السياسية. "وقيمة المال" عام ١٦٩١ كتبه دفاعا عن الحرية الاقتصادية فكل مؤلف من

مؤلفاته عبارة عن دراسة لمبدأ من مبادىء الحرية البشرية[٧١].

يلجأ جون لوك إلى فكرة العقد الاجتماعي مثلما فعل هوبز، وهو يعتقد أيضا أن "الحالة الطبيعية" التي كان يحياها البشر تُعبّر عن "الحرية التامة" كما أنها تُعبّر أيضا عن وضع المساواة التامة، فالحرية الطبيعية مشتقة من المساواة الطبيعية. إذ ليس ثمة ما هو أوضح من أن الكائنات من نفس النوع والرتبة تولد مستمتعة بكل مميزات الطبيعية وبكل قواها، ولهذا ينبغي أن تتساوى كل التساوي فيما بينها دون أن يسخّر أحدها للآخر أو أن يخضع له (رسالتان في الحكومة فقرة ٤ من الرسالة الثانية).

وهكذا يظهر لأول مرة الأساسان للديمقراطية: الحرية والمساواة في دراسة فلسفية متأنية وهي التي تمت ترجمتها بصورة عملية بعد ذلك في الإعلان الأمريكي للاستقلال الذي صدر أثناء ثورة المستعمرات الأمريكية في سبيل الحكم الذاتي، والحياة الوطنية ولقد عبر أصدق تعبير عن روح العصر الجديد، وجاء متفقا مع ما طالب به جون لوك[٧٢].

والواقع أن "جون لوك" أمد مسيرة الديمقراطية بكثير من الأفكار الأساسية التي ظهرت فيما بعد منها:ـ

(١) أن الناس جميعا أحرار وهم سواء في حقوقهم السياسية.
(٢) للإنسان حقوق طبيعية كحق الحياة وحق الملكية . . . إلخ وهي ليست منحة من أحد، وإنما هي خصائص للذات البشرية.
(٣) الناس جميعا متساوون، فلا مراتب ولا درجات، ولا فئات بين البشر.
(٤) تقوم السلطة السياسية على أساس التعاقد المبني على التراضي بين طرفي العقد، فلا يستطيع أحد أن ينتزع السلطة ليحكم رغما عن إرادة المحكومين.
(٥) أن الحكم، داخل الجماعة بعد قيامها عن طريق الإجماع يكون للأغلبية، وبذلك يكون "لوك" من أوائل المحدثين القائلين بحكم الأغلبية.
(٦) تقوم الحكومة عند لوك على أساس الفصل بين السلطات، وهو يرى أن السلطة التشريعية، وهي تقوم إلى جانب سن القوانين بوظيفة القضاء أيضا ـ هي أعلى بالضرورة من السلطة التنفيذية التي تقوم بتنفيذ ما تسنه السلطة التشريعية من قوانين.

كان جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) أول من أشار إلى الحرية بمعناها الإيجابي، فقد أخذ

فكرة لوك القائلة بأن الناس جميعا أحرار، فكانت أول عبارة وردت في كتابه الشهير "العقد الاجتماعي" حيث يقول "لقد ولد الإنسان حرا، لكنا نراه مكبلا بالأغلال في كل مكان . . "[٧٣].

وهو يعتقد أن الأغلال التي تكبل الإنسان في كل مكان تعود إلى الأنظمة السياسية السيئة التي سلبت حريتهم الطبيعية التي ولدوا بها، وحولتهم إلى قطيع من الأغنام: «ولكل قطيع راعيه الذي يحرسه ليفترسه»[٧٤].

غير أن "روسو" لم يكتف بفكرة لوك أن الناس جميعا أحرار، بل أراد أن يحدد معنى هذه الحرية لأنه لم يكن يقتنع بالمعنى السلبي الذي ساد قرونا طويلة والذي يجعل الحرية في أن يفعل المرء ما يشاء، أو أن يتحرر من كذا من القيود، ولهذا نراه يقول:

"لاتعتمد الحرية على أن يفعل الفرد ما يريد بإرادته الخاصة بقدر ما تعتمد على ألا يخضع لإرادة شخص آخر. وهي تعتمد أكثر على عدم خضوع الآخرين لإرادتي الخاصة ... ففي الحرية العامة ليس لأحد الحق في أن يفعل ما تحرمه عليه حرية الآخرين: إن الحرية الحقة لا تدمر نفسها قط. وهكذا نجد أن الحرية بدون العدالة هي تناقض حقيقي، فلا حرية بغير قوانين، ولا حرية عندما يكون أي شخص فوق القانون . . والشعب الحر بطبعه، يطيع لكنه لا يخدم. لديه قضاة، لكن ليس فيه سادة، وهو لا يطيع شيئا سوى القوانين، وبفضل قوة القوانين فإنه لا يطيع البشر . . "[٧٥]. ويقول في مكان آخر: " لا بد لنا أن نضيف أن الإنسان يكتسب من المجتمع المدني الحرية الأخلاقية، وهي وحدها التي تجعل الإنسان سيد نفسه، ذلك لأن سلوك الإنسان لو حكمته الشهوة وحدها فهذه هي العبودية، في حين أن الحرية هي طاعة القانون الذي نلزم به أنفسنا . . "[٧٦].

ونحن هنا نلمح لأول مرة بواكير فكرة "هيجل" الشهيرة في تعريف الحرية بأنها التحديد الذاتي Self- determination وهي الفكرة التي اعتمدت هي نفسها على فكرة "كانط" في استقلال الإرادة Autonomy التي تشرع لنفسها قانونا تسير عليه بحيث تصبح الحرية هي أن يطيع الإنسان نفسه أو إرادته الكلية ـ فهو عندما يطيع القانون الذي اشترك بطريقة مباشرة في سنه، فإنه في الواقع يطيع نفسه، وعندما يعصي هذا القانون بما يترتب على هذا العصيان من عقاب فإنه يطلب العقاب لنفسه. وهكذا يصبح سلوك الفرد وحريته صورة مصغرة للديمقراطية أي: أن يحكم المرء بنفسه ! وتكون الديمقراطية السياسية أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، وعندئذ فقط يكون حرا.

لقد كان "كانط" يتفق مع "روسو" في أن الحرية جزء من ماهية الإنسان لا يستطيع أن يتنازل عنه، وإنْ هو فقدها فَقَدَ معها إنسانيته، فالحق الفطري الوحيد هو الحرية بالمقدار الذي به يمكن أن

يتعايش المرء مع حرية الآخرين وفقا لقانون كلي. وهو حق مكفول للإنسان بما هو إنسان أي بمقتضى إنسانيته "[٧٦].

غير أن "كانط" هو الذي حدد الحرية، بمعناها الإيجابي تحديداً أكثر دقة من "روسو" وفي سياق فلسفته الأخلاقية التي اعتمدت على ثلاث قواعد :-

أ- قاعدة التعميم أي أن يضع المرء في ذهنه وهو يسلك سلوكا معينا إمكان تعميمه ليصبح قانونا عاما للناس جميعا.
ب- قاعدة الغائية أن يعامل الإنسانية في شخصه، أو ممثلة في أي شخص آخر على أنها غاية في ذاتها وليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية - وهذا هو أساس الكرامة الإنسانية.
جـ- قاعدة الحرية وهي مستخلصة من القاعدتين السابقتين وتقول "إفعل بحيث تجعل إرادتك بمثابة المشرع الذي يسن للناس قانونا عاما. وهذه القاعدة الثالثة هي أهم القواعد جميعا لأنها ستؤدي بنا مباشرة إلى فكرة الحرية فنحن لا نخضع للقانون إلا لأنه التعبير الضروري عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة، لأن القانون لا يصدر عن ميل أو هوى (لأن هذه جزئية كما سيبيّن هيجل بعد ذلك)، فالقانون كلي وهذا فهو إملاء للعقل وحده.

وهكذا تصور "كانط" المجتمع المثالي على أنه مجموعة من الأحرار يعد كل منهم غاية في ذاته أو أنهم خضعوا جميعا لمبادىء واحدة. وتبدو كلمات "كانط" صيحة من صيحات التحرير، ونداء للديمقراطية الحقيقية في أيامنا الحاضرة، فقد استبعد بها العبودية أو الرق عموما، والافتقار إلى توقير الآخرين واحترام كرامتهم واستقلال شخصيتهم، لأنها تنفر من النظر إلى الفرد على أنه مجرد آلة للدولة. إنها صيحة تشكل أعظم مُثل إنسانية في وقتنا الحاضر[٧٨].

ثم جاء جون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) J.S. MILL ووضع كتابا خاصا عن الحرية من منظور "اللبرالية السياسية" دافع فيه عن حرية الفرد دفاعا مجيدا، كان في القرن الماضي، ولا يزال حتى الآن أعظم ما كُتب عن الحرية. من هذا المنظور على الإطلاق. فهو يذهب إلى أن الحكومة أو المجتمع بصفة عامة لا يجوز لها أن تتدخل في حرية الفرد أو تعترض على تصرفاته مالم يكن ذلك لمنع الأذى عن الآخرين يقول "الغاية الوحيدة التي تسوغ للناس، أفرادا أو جماعات، التدخل في حرية الفعل لأي عضو هي : حماية أنفسهم منه، ومعنى ذلك أن الغرض الوحيد الذي تستخدم فيه السلطة بطريقة مشروعة ضد الفرد هو منعه من الإضرار بالآخرين أو إيذاء غيره[٧٩]. ويعتقد "مل" أنه قد تكون هناك مبررات قوية للاعتراض أو الاحتجاج على سلوكه، أو مناقشته أو مجادلته أو إقناعه ... أو التوسل إليه ... إلخ، لكنها لا تبرر إكراهه أو إجباره أو تهديده[٨٠]. ولا يجوز القول بأن

على المجتمع أو الحكومة، التدخل في سلوك الفرد لمصلحته هو أو لأنه لا يعرف مصلحته الخاصة أو لإجباره على فعل هو في رأينا بحاجة إليه - لأن "مـل" يرد على ذلك كله بقوله إن هذه النظرية تهدف إلى التطبيق على البشر الناضجين "فنحن هنا لا نتحدث عـن الأطفال والمراهقين اللذين لم يبلغوا سن الرشد، وفق تحديد القانون لهذه السـن، بالنسبة للرجال أو النساء. فهؤلاء جميعا في وضع يحتاجون فيه إلى رعاية الآخرين، ولا بد من حمايتهم من إيذاء أنفسهم، بقدر ما تحمي الآخرين من أضرارهم الخارجية . . "[٨١]. ويعتقد "مل" أننا يمكن أن نخرج من نطاق البحث مجتمعات الأمم المتخلفة حيث يمكن اعتبار الشعب نفسه في سن القصور وللأسف الشديد فإننا نجد هذا الداعية العظيم للحرية يوافق على استعباد من يسميهم بالهمج أو البربر - وسوف نعود لمناقشة هذه الفكـرة بعد قليل[٨٢].

ويحدد مل منطقة الحرية البشرية على أنها تشمل:

أولا: مجال الوعي الباطني الـذي يطالب بحرية الضمير بأوسع معنى لها، وحرية الفكر، والشعور، والحرية المطلقة للرأي والعـاطفة حـول جميع الموضوعات عملية أو نظرية، أو أخلاقيـة أو لا هوتية.

ثانيا: وذلك يتطلب حرية التذوق والسعي وراء أهدافنا، والحرية في تخطيط حياتنا على نحو يتناسب مع شخصيتنا وطباعنا وحرية العمل الـذي نهواه متحملين ما ينتج عن هذه الحريات من نتائج دون عـوائق من رفاقنا في المجتمع، ما دام مـا نفعلـه لا يلحق بهم أي أذى، حتى لو ظنوا أن سلوكنا أحمق وفاسد.

ثالثا: وينتج من حرية الفرد هـذه، وداخل الحدود ذاتها، حرية اجتماع الأفـراد بعضهم ببعض، وحرية الاتحاد، والتعاون لتحقيق غـرض لا يتضمن إلحاق الأذى بالآخـرين. على أننا نفترض بالطبع أن يكون الأفـراد المجتمعون بالغين ناضجين، ولم يضطرهم أحـد إلى الاجتماع لا بالإكراه ولا بالغش[٨٣]

والمجتمع الـذي لا توجـد فيـه هذه الحريـات ولا تُحترم في جملتهـا لا يمكن في رأي "مل" أن يكون مجتمعا حراً مهما يقيم شكل الحكومة. كما أن المجتمع لا يكون حرا حـرية كاملة ما لم توجد فيه هذه الحريـات على نحو مطلق وبـلا تحفظ، والحرية الـوحيدة التي تستحق هـذا الاسم هي حرية السعي وراء مصالحنا الخاصة بطرقنا الخاصة، ما دمنا لم نحاول حرمان الآخرين أو منعهم من السعي وراء مصالحهم بطرقهم الخاصة، أو مـا لم نحاول عرقلة جهودهم في الوصول إليهـا. فكل فرد منا هو الحارس الخاص على صحته البدنية أو الـذهنية أو الروحية، والبشرية تربح كثيرا إذا مـا تركت الأفراد يعيشون حياتهم بحرية، وعلى النحو الذي يبدو لهم في صالحهم، أكثر مما تربح بإكراههم على الحياة على النحو الذي يبدو صالحا في نظر الآخرين[٨٤].

والواقع أن " مل " كان من أكبر المدافعين عن المذهب الفردي في القرن التاسع عشر، وهو مذهب كان قد حقق في القرن الثامن عشر ثمرات يانعة في الثورتين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من إعلانات ـ ثم جاء " مل " ليقيم هذا المذهب و الليبرالية السياسية بأسرها على أساس المذهب النفعي، وليقول إنه إذا كان هدف السلوك الفاضل تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس فإن هدف الحكومة الصالحة تحقيق السعادة للناس جميعا. كذلك تحقيق التقدم عن طريق التعليم ـ وذلك كله لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق الحرية فالحرية عنده هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعا. . "[85]. وحرية الفرد مطلقة ما دامت لا تضر الآخرين: " حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد فللإنسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله أن لا يعتقد في شيء قط وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها، وله أن يخالف الجماعة كلها فيما تعتقده ولا ضير عليه في ذلك ولا قيد على الإطلاق "[86]. وحرية الرأي ـ والتعبير عن هذا الرأي لا قيد عليها كذلك ولا يجوز للجنس البشري أن يقيد حرية الفرد في التعبير عن رأيه فيقول "إذا انعقد إجماع البشر على رأي، وخالفه في هذا الرأي فرد واحد، ما كان حق البشرية في إخراس هذا الفرد، بأعظم من حقه في إخراس البشرية إذا تهيأت له القوة التي تمكنه من ذلك، حتى ولو كان الرأي لا قيمة له إلا عند صاحبه. . "[87].

وهو يعتقد أن هذا الرأي الذي نعبر عنه إما أن يكون صوابا أو خطأ، أو أن يدور بين الخطأ والصواب، فإذا كان الرأي صوابا فإن صالح التقدم البشري يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأي. و إذا كان الرأي خطأ فإننا لا نستطيع أن نكشف عن خطئه إلا إذا عبَّر صاحبه عنه وتمت مناقشته علانية وبالتالي رفضه وذلك خير للمجتمع البشري أيضا. أما إذا كان الرأي الذي نعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ، فإن عرضه ومناقشته كفيلان بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض جانب الخطأ.

ولا نريد هنا أن نتتبع كل ما قيل عن الحرية فهو فوق الحصر، لكننا أردنا فحسب أن نقدم نماذج من الجهود التي بذلها المفكرون من جميع الأقطار في عصور مختلفة دون اتفاق تمَّ بينهم على تحديد أحد ركائز الديمقراطية وهي فكرة الحرية بمعناها الإيجابي والسلبي معا. الإيجابي الذي يعني أن تكون الحرية هي " التحديد الذاتي " أو التعبير عن ذات المرء بمقدار ما يضع أو يساهم في وضع القانون الذي يسير عليه، وقد يتبناه فيصبح كما لو كان قد وضعه أو ساهم في وضعه. وهكذا تكون حرية الفرد الإيجابية صورة مصغرة من الديمقراطية: أن يحكم المرء نفسه بنفسه فيكون حرا. كذلك كانت الحرية بمعناها السلبي تتحدد أكثر حتى أصبحت تعني عند "مل" امتناع السلطات عن التدخل في سلوك الفرد، ما دام لا يؤذي غيره من الناس.

غير أنني أعتقد أن الشرط الذي وضعه "مل" لإطلاق حرية الفرد وهو "عدم الإضرار بالغير" شرط غامض يحتاج إلى مناقشة وتوضيح . وقد ترتب على هذا الغموض أن أباحت الديمقراطية في بعض الدول الغربية ألوانا من السلوك اللاأخلاقي ـ كالجنسية المثلية ـ وهي ألوان تضر في رأيي ببناء الأسرة، بالقوة أو بالفعل . كما أباحت إمكان تحول الرجل إلى امرأة، بناء على رغبته الخاصة . وكثيرا ما يكون الهدف هو التهرب من المسئولية الأسرية . . . إلخ .

معنى ذلك أن مفهوم الحرية كمفهوم الشعب الذي تحدثنا عنه فيما سبق ، كان يتحدد على نحو أكثر دقة مع مسيرة الديمقراطية ، وهو تحديد يقوم به المفكرون والفلاسفة ، ورجالات السياسة والحركات الشعبية . . . إلخ . باختصار تقوم به "التجربة الإنسانية" ، وروادها في كل مكان دون اتفاق يتم فيما بينهم .

وفي القرن العشرين اهتم الفكر السياسي بالعلاقة بين الفرد والمجتمع وكان الاتجاه السائد هو أنها علاقة عضوية مركبة ليس فيها سابق ولا حق . فالفرد لا يوجد قط إلا في المجتمع ، كذلك لا يقوم المجتمع إلا على أساس الأفراد . ولكنه انعكس ذلك على قضية الحرية ـ فلم تعد الحرية السلبية هي الأساس في الفكر السياسي المعاصر بل أصبحت الحرية حقيقة إيجابية لا تقتصر على امتناع السلطة عن التدخل في شئون الفرد . وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لا بد أن تواكبها قضية أخرى هي قضية المساواة . وحتى توجد المساواة لا بد أن يتحقق الأمن الاقتصادي وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وأن يتمتع كل فرد بعائد عمله كاملا . كذلك فإنه في ظل هذه الصورة من صور الحرية ، لا بد وأن تختفي كل المزايا الناتجة عن غير العمل الإنساني . إذ بغير ذلك لا تكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك أمن اقتصادي ولا تكون هناك حرية .

كذلك فإن مفهوم الحرية الإيجابية في القرن العشرين ، وإن لم يهتم كثيرا بأشكال الحكومات إلا أنه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لابد وأن تكون تعبيرا أمينا عن إرادة الكل .

وبالتالي فإذا قيل إنّ الأسرى يتحولون إلى عبيد بدلا من قتلهم ، كانت الحجة باطلة ما دام الأسير قد جرد من سلاحه ولم يعد في استطاعته إيقاع الضرر أو الأذى بغيره . أما البيع فهو باطل أيضا "فإذا كان لايجوز للرجل أن يقتل نفسه . . . فإنه لايباح له أن يبيع نفسه أيضا ، فحرية كل مواطن جزء من الحرية العامة"[٣٣] . أما الميلاد فهو يسقط بسقوط المصدرين السابقين فإذا كان لايمكن تحويل أسير الحرب إلى عبد ، وإذا كان الرجل لايستطيع بيع نفسه ، كانت قدرته على بيع ابنه الذي لم يولد عملا لامعنى له[٣٤] .

كما راح مونتسكيو يسخر من استرقاق الزنوج، ويندد بالمتعصبين من الأوربيين الذين أباحوا استرقاقهم لاعتقادهم أن الله ـ البالغ الحكمة لايمكن أن يضع روحا طيبة في جسد حالك السواد! وهو ينتهي إلى أنه بما أنَّ جميع الناس يولدون متساوين فإن من الواجب أن نقول إن الرق مضاد للطبيعة[٣٥].

كذلك حمل فولتير، بقوة، على لاس كازاس (١٤٧٤ ـ ١٥٦٦) Les Casas الأسقف الأسباني الذي أفتى بإرسال الزنوج الأفارقة إلى المستعمرات الأمريكية ليحلوا محل الهنود الحمر، وضم صوته لمدوي إلى مناهضي الاسترقاق، وهاجم الغزو الأسباني، والحملات البربرية التي تشن على الهنود في العالم الجديد[٣٦]. كما عقد جان جاك روسو فصلا عن "الرق" في كتابه العقد الاجتماعي ذهب فيه إلى أنه "ليس لإنسان سلطة طبيعية على غيره، ولما كانت القوة وحدها لاتعطي للمرء حقا، فإن السلطة بين الناس ينبغي أن تقوم على الاتفاق"... وليس ثمة اتفاق على العبودية! ومن هنا فقد شنَّ حملة عنيفة على المفكر الهولندي هوجو جروتيوس H. Grotius (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) الذي أجاز للشعب أن يتنازل للملك عن حريته ويستسلم للعبودية!، فيما يسميه روسو "بالرق السياسي"! ويقول روسو "إن تخلي المرء عن حريته هو تخل عن صفته كإنسان، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته. إنَّ تنازلا كهذا يتنافى مع طبيعة الإنسان"[٣٧]. كما يهاجم قول جروتيوس أيضاً بأنَّ "الحرب مصدر للعبودية"... إلخ[٣٨].

ولقد ظهر أثر هذه الأفكار ـ وما تحمله من مبادىء إنسانية ـ في بيان حقوق الإنسان الذي أعلنته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وقد قام أبرز رجالاتها بحملة عنيفة على الاسترقاق، ومنهم كوندرسيه Condorcet (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) رئيس الجمعية التشريعية. وكان أشدهم عنفاً في حملته على استرقاق الزنوج ميرابو Mirabeau (١٧١٥ ـ ١٧٨٩) خطيب الثورة الذي أعلن أنَّ الرق مخالف لمبادىء الثورة. ولم تلبث أن انتصرت فكرة التحرر فألغى مجلس الثورة بالقانون الصادر عام ١٧٩١ رق الزنوج في المستعمرات الفرنسية وأعلن أن جميع الأفراد المقيمين في هذه المستعمرات على اختلاف ألوانهم وعروقهم مواطنون فرنسيون[٣٩].

وأخذت هذه التيارات التي انطلقت في القرن الثامن عشر تحقق أهدافها في القرن التاسع عشر وقد مُرت بثلاث مراحل:

ـ المرحلة الأولى بدأت مع الثورة الفرنسية، وفيها أصبحت كلمة "الشعب" تعني، مجموع المواطنين في الدولة. ومن هنا فقد كانت "حنا أرندت H. Arendt (١٩٠٦ ـ ١٩٧٥) على حق عندما قالت: "إنَّ كلمة الشعب هي مفتاح فهم الثورة الفرنسية بأسرها، أما مضمونها فقد كان يحدده

أولئك الذين عرضوا مشاهد الظلم والمعاناة التي عانى منها الشعب، ربما دون أن يعانوا هم منها»(٤٠).

ـ أما المرحلة الثانية فقد سارت من الثورة الفرنسية إلى حرب الانفصال الأمريكية التي قادها "أبراهام لنكولن" الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة والذي أعلن في وثيقة رسمية في اليوم الأول من يناير عام ١٨٦٣ تحرير العبيد، وبموجبها اعتبر العبيد في جميع أرجاء الولايات المتحدة أحرارا، واعتقت أربعة ملايين نفس من أغلال الرق والعبودية.

ـ أما المرحلة الثالثة فهي تبدأ من حرب الانفصال الأمريكية حتى قيام عصبة الأمم(٤١).

ولا نريد أن نستطرد طويلا في شرح هذه المراحل، فقد دخلت كلها في ذمة التاريخ، وأصبح "الرق" محرّما في جميع أرجاء المعمورة!

بقي أن نقول إنّ مفهوم "الشعب" لايمكن أن يكتمل معناه الحقيقي مالم تتحرر المرأة من عبودية الرجل حتى يحكم الشعب كله لاطائفة ولا طبقة ولا فئة منه، ومن هنا فلابد أن تنال المرأة حقوقها السياسية كاملة غير منقوصة، فلا تعامل كما كانت تعامل في المجتمع اليوناني بوصفها جزءاً من "ملكية الرجل"(٤٢). وذلك بهدف أن يقترب مفهوم الشعب السياسي من مدلوله الاجتماعي بقدر الإمكان، لابد أن تتحرر المرأة بعد أن تحرر العبيد فهي كما قيل بحق: "آخر الرقيق في عالم البيض!!. إنّ علينا أن نحقق الشعار الذي كافحت البشرية طويلا من أجل تحقيقه وهو: "لاتمييز: لابسبب اللون، ولا بسبب الجنس، ولا بسبب الدين!".

غير أن الدعوة إلى تحرير المرأة لم تظهر إلا في القرن الماضي، بل حتى النصف الأول منه لم يكن هناك أثر ذو بال للحركة النسائية. وكان أول مَنْ دافع عن حقوق المرأة الانتخابية هو الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل J. S. Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) الذي تمّ انتخابه نائباً في مجلس العموم من حزب الأحرار عام ١٨٦٥ عن دائرة حي وستمنستر بلندن واستمر عضوا بالبرلمان حتى عام ١٨٦٨. ولقد دعا "مل" إلى عقد جلسة لمناقشة حقوق النساء الانتخابية عام ١٨٦٨ في الوقت الذي نظر فيه معظم النواب نظرة استهزاء إلى هذه القضية ـ غير أن "مل" كان يؤمن بها إيماناً عميقاً فدافع عنها بقوة ـ قال "إنني أعلم أنّ ثمة شعورا غامضا يود ألا يكون للمرأة حق في شيء اللهم إلا في خدمة الرجل.. هذا الادعاء بمصادرة نصف الإنسانية في سبيل راحة النصف الآخر، لينطوي على رعونة وظلم في آن معاً. فكيف تطيب الحياة لإنسان يعيش جنبا إلى جنب مع مخلوق يشاطره تفكيره وشعوره مشاطرة كاملة، وهو يحرص على إبقائه منحطا يرى الجهل دون الاهتمام بالموضوعات

الراقية كأنها في ذلك سحره وفتنته؟» . وكان من تأثير هذه الحملات أن تأسست الجمعية الوطنية للنساء المطالبات بحق الانتخاب عام ١٨٦٧ [٤٣].

وفي العام التالي ١٨٦٩ فزن بحق الانتخابات البلدية ثم طرحت بعد ذلك مشروعات بقوانين لم يكتب لها النجاح، وقامت النساء في انجلترا بأعمال شغب وعنف، واستمرت المطالبة والعنف تباعاً حتى ظفرن بحقوقهن بعدئذ بفترة، غير قصيرة (عام ١٩١٨!). وما يقال من كفاح المرأة الإنجليزية يقال كذلك عن المرأة الأمريكية التي لم تنل حقوقها السياسية إلا بعد الحرب العالمية الأولى عام ١٩٢٠!. وإن كان ذلك لايمنع من القول بوجود بعض الولايات الأمريكية التي اعترفت للمرأة بحقها في الانتخابات في أواخر القرن التاسع عشر. غير أن التقرير الحاسم جاء مع تعديل الدستور الفيدرالي عام ١٩٢٠، وهو ذلك التعديل الذي نص على تحريم تقييد حق الانتخاب بشرط الجنس، فسوّى بذلك بين الرجل والمرأة في الحقوق الانتخابية، كما نالت المرأة الفرنسية حقها عام ١٩٤٤ ونالت المرأة الإيطالية هذه الحقوق عام ١٩٤٥ . . . إلخ ومن ذلك كله يتضح أن التطور يسير في صالح التصويت النسائي، وأن الغالبية العظمى من دول العالم تقرر للنساء الحقوق السياسية مثل الرجال تماماً! [٤٤] وهكذا يسير مفهوم الشعب السياسي نحو الالتقاء بالمفهوم الاجتماعي، أو على الأقل نحو تضييق الهوة الواسعة التي كانت بينهما منذ الديمقراطية المباشرة عند اليوناني والروماني. أعني أنه يسير نحو تحقيق التعريف الدقيق للديمقراطية أن يحكم الشعب كله لا فئة ولا طائفة ولا طبقة منه!!.

وقد يكون من المفيد أن نتوقف هنا قليلاً لكي نقول كلمة سريعة عن وضع المرأة في المجتمع العربي، ومحاولة استغلال الدين في معركة تحرير المرأة لمنع منحها حقوقها السياسية. إنّ المعارضة التي تشتد في عالمنا العربي ضد حقوق المرأة، كثيراً ما تخطيء بسبب خلطها بين وضع المرأة في الأسرة ومكانتها في الدولة، بل كثيراً ما تسيء فهم آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن وضع المرأة في الأسرة، فتمد الفكرة وتوسع من نطاقها لتشمل وضع المرأة في الدولة! فالآيات الكريمة: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة». (البقرة ٢٢٨) و «الرجال قوامون على النساء» (النساء ٣٤) ـ آيات تتحدث عن علاقة الرجل بالمرأة داخل الأسرة، فبالنسبة للآية الأولى، مثلا فقد كانت الآيات التي سبقتها تتحدث عن المطلقات ومتى يحل لهن الزواج. . إلخ (آية ٢٢٧). والآيات اللاحقة تتحدث عن الطلاق أيضا «الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان» (آية ٢٢٩). ويقول «الصابوني» في تفسيره لهذه الآية الكريمة: «لهن على الرجال مثل ما للرجال عليهن بالمعروف الذي أمر الله به، ثم للرجال على النساء درجة أي ميزة، وهي فيما أمر الله تعالى به من القوامة والإنفاق والإمرة ووجوب الطاعة، فهي درجة تكليف لا تشريف» [٤٥]. وليسمح لي القارىء أن أوضح فكرتي قليلاً: في ظني أن علينا أن نفرق بوضوح بين مفهومين أساسيين: الأسرة والدولة.

الأول مفهوم أخلاقي، والثاني مفهومٌ سياسي، والخلط بينهما يؤدي إلى مشكلات لاحل لها ! فإذا كانت الأسرة مفهوما أخلاقياً، لا يجوز مثلا الحديث عن ديمقراطية الأسرة ! أو حقوق سياسية للأبناء أو حتى للزوجة فليس مجالها هنا، وإنما هي توجد خارج نطاق الأسرة أعني في الدولة ! . الأسرة مفهوم أخلاقي بمعنى أن الأب هو المسئول أخلاقيا عن هذه الأسرة فهو الذي أنجب الأبناء، ووهبهم الحياة وأخرجهم إلى الوجود، وكان يمكن له أن لا يفعل، فلا أحد يستطيع أن يجبره على الزواج أو تكوين أسرة . . . إلخ. لهذا كله فإن عليه أن يتحمل تبعة هذا العمل أخلاقياً، بغض النظر عن أية اعتبارات مدنية . ومن هنا كان الحديث عن ديمقراطية الأسرة حديثاً لا معنى له، إنه نقل للمفهوم السياسي إلى الأسرة حيث المفهوم الأخلاقي . والعكس صحيح أيضا، حديث الحاكم عن نفسه بألفاظ الأسرة كأن يصف نفسه مثلا بأنه «أب للجميع» أو «كلهم أبنائي» يقصد «المواطنين» أو أنه «كبير العائلة» حديث لا معنى له أيضا لأنه ينقل الفكرة الأخلاقية عن «الأب الواجب الاحترام» إلى ميدان السياسة حيث يحق للمواطنين نقد الحاكم: «إننا نعترض على إطلاق «كبير العائلة» على رئيس الجمهورية لأن التعبير ـ فضلا عن تعارضه مع أحكام الدستور يستخلص منه أن ليس لأحد من المواطنين أن يعارض رأيا يقوله، إذ أن كلمة رب العائلة واجبة الاحترام حتى إذا جانبه الصواب، ولا يجوز لأحد من أفراد العائلة أن يعصي له أمراً أو يوجه إليه نصحاً . . »[٤٦].

وهناك أمثلة كثيرة أخرى للخلط بين الأخلاق والسياسة لا سيما في مجتمعنا العربي الذي لم تتحدد فيه هذه المفاهيم تحديداً واضحاً بعد .

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول، باختصار شديد، بأنَّ كل مَنْ يتصور أن الآيات الكريمة السابقة تتحدث عن حقوق سياسية للرجل أو المرأة يخطىء خطأً كبيراً، ويخلط من جديد بين الأخلاق والسياسة، أو هو يريد أن يجعل من الأسرة مفهوما سياسيا، وهو مثله في هذه الحالة، مثل الزوجة تقول لزوجها: أنا مهندسة ! أو مدرسة أو حتى وزيرة. . . إلخ لأن المرأة داخل الأسرة، زوجة فقط، تتحمل جميع المسئوليات التي تقع على عاتق الزوجة غير المتعلمة أو غير الموظفة. . . . إلخ إنَّ وضعها المهني إنما يكون في الدولة لا في الأسرة، لأنها في الأسرة زوجة، وأم . . . إلخ. كذلك سائق المهندسة في إحدى الشركات لا يستطيع أن يقول لها: لي «القوامة» بصفتي رجلا فأوجهك وأنصحك. . . إلخ فذلك حديث يقوله لزوجته داخل الأسرة ـ خلط لا حد له بين مفهوم الأسرة الأخلاقي، ومفهوم الدولة السياسي هو الذي يسبب كل ما نعانيه في هذا الموضوع من مشكلات، ولا حل لها ما لم نكن على وعي كامل، وتمييز واضح، بالتفرقة التي سقناها فيما سبق !

فكرتان أساسيتان، إلى جانب فكرة الشعب السابقة، قامت عليهما الديمقراطية منذ بدايتها الأولى عند اليونان، ولا تزال حتى يومنا الراهن، وقد تطورتا وتحددتا أكثر فأكثر على مدار التاريخ ـ

وهما الحرية والمساواة[47]. وربما بسبب هاتين الفكرتين هاجم أفلاطون وأرسطو قديما هذا النوع من الحكم: فأفلاطون اعتبر الديمقراطية أحد أنظمة الحكم الفاسدة، وجعله يحتل المكانة قبل الأخيرة في دورته لأشكال الحكومات الفاسدة، بل جعل الطغيان وهو أشد أشكال الحكم فساداً وسوءاً، نتيجة مباشرة للديمقراطية!

أما أرسطو فقد تحدث عن الديمقراطية في تصنيفه السداسي لنظم الحكم، مميزا بين ما أسماه «البوليتيا Politeia»، وهو ما يمكن أن نسميه «بالحكومة الدستورية» وبين الديماجوجية أو ديمقراطية الغوغاء! وهو يقبل الأولى بوصفها أحد أشكال ثلاثة لنظم صالحة أو مقبولة للحكم إلا أنه جعلها أقل من الملكية والأرستقراطية[48].

وإذا تساءلنا عن السبب الذي حدا بعمالقة الفكر اليوناني إلى كراهية الديمقراطية على هذا النحو الغريب، لوجدنا أن هناك أسباباً كثيرة منها ما يراه البعض متعلقا بكلمة الشعب Demos اليونانية نفسها التي تعني «الفقراء» أو من لا يملك!: «إن السبب الرئيسي في تخوف كثير من فلاسفة اليونان القدامى من الديمقراطية هو إدراكهم أن الشعب يضم بالضرورة الأميين والدهماء وغير الأكفاء، ومن ثم فإنهم لم يعتبروا الديمقراطية حكم الشعب، وإنما نظروا إليها أساسا على أنها حكم الغوغاء والرعاع والدهماء ومَنْ على شاكلتهم[49]. ويربط بعض الباحثين، بين هذا التفسير وبين ما كان الماركسيون في الاتحاد السوفيتي القديم يقولونه من أنهم يطبقون الديمقراطية بمعناها الحقيقي الذي يعني حكم الشعب Demos لا فقط بمعنى الفقراء بل بمعنى الكادحين أو العمال أو البروليتاريا[50]. بل قد يقوم هؤلاء الفلاسفة أنفسهم بتضليل الباحثين عن السبب الحقيقي: «... فأفلاطون يربط بين الديمقراطية وخضوع العقل للعاطفة والانفعالات، وهو يقارن بين الديمقراطية، وبين المثل الأعلى للحكم في جمهوريته، وأعني به حكم الفلاسفة. أما أرسطو فهو يحذر من مخاطر الديمقراطية التي تستقطب الأغنياء في جانب والفقراء في جانب آخر، وهو يؤكد أنها نظام من الحكم يؤدي إلى عدم الاستقرار السياسي»[51].

والواقع أن حديث أفلاطون - وتلميذه أرسطو - عن الديمقراطية سيكون مضللا للغاية ما لم ننتبه جيدا إلى أن وراءه أساساً ميتافيزيقياً هو الذي يسبب كل هذا الخلط!. وهذا الأساس الميتافيزيقي يعبّر عن نظرية خاطئة أو متحيزة عن الإنسان، فعندما يقول أفلاطون، مثلا، إن الديمقراطية تظهر عندما ينتصر الفقراء على أعدائهم فيقتلون بعضهم، وينفون البعض الآخر، ويتقاسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي، بل إنّ الحكام في هذا النوع من الدول غالبا ما يختارون عن طريق القرعة[52]. فإن أفلاطون الأرستقراطي هنا، في الواقع، يهاجم فكرة المساواة التي هي أحد ركنين أساسيين في الديمقراطية! وهو عندما يقول: «الفرد في مثل هذه الدولة يكون حراً، فالحرية تسود الجميع، إذ يصرح لكل فرد بحرية الكلام، وبأن يفعل ما يشاء»[53]. إنما يهاجم الركن

الأساسي الثاني وهو الحرية ! أنظر إلى مثل هذه العبارة الغريبة « في مثل هذا النظام لا يكون المرء مرغما على تولي أمور الحكم في الدولة حتى ولو كان قادرا على الاضطلاع بها إن لم يكن راغبا في ذلك، ولا يكون مضطرا إلى الحرب إذا حارب الآخرون. ولا إلى المحافظة على السلام إذا حافظ عليه الآخرون، ما لم يكن يريد السلام بالفعل. ومن جهة أخرى ففي وسعه أن يرأس، ويحكم اذا شاء هواه ذلك، حتى لو كان القانون يأبى عليه كل رئاسة وحكم»[54]. إنّ أفلاطون هنا يفهم الحرية على أنها الميل مع الهوى، والسلوك كيفما شاء الفرد ! ومعنى ذلك أنها ضرب من الفوضى ! حتى أن الدولة إذا احتاجت فلانا لخبرته في كذا (كقيادة الجيش مثلا، أو الإشراف على الصحة أو التعليم... إلخ) فإنها لا تستطيع أن ترغمه على تولي منصب بعينه، فلا تكليف ولا إرغام ولا إلزام، وكيف يستقيم مثل هذا الوضع، إذا قلنا مع أفلاطون بأن لكل إنسان قدرات وإمكانات خاصة تؤهله لشغل وظيفة معينة دون سواها، فالنجار يولد نجارا، والحداد حداداً، وقل مثل ذلك في بقية الحرف، وكذلك في سائر مناصب الدولة ! الناس ليسوا متساوين والحرية التي هي السير وراء المزاج والهوى لا ينشأ عنها سوى الفوضى، وإذا كانت الديمقراطية تقوم على هذين الركنين فهي ضرب سيء من الحكم سوف يتولد عنها حكم الطاغية الذي ينقذ البلاد من الفوضى وينظر إليه الناس على أنه المُخلّص ![55].

والواقع أن أفلاطون، وكذلك أرسطو، قد فهم موضوع الحرية فهما خاطئا عندما رفض فكرة المساواة بين الناس، فالنظرة الأرستقراطية لا يمكن أن توافق على الحرية لكل إنسان بل ستعتبر ذلك ضربا من الفوضى ! ورغم ذلك فقد فهم أفلاطون بوضوح أن الحرية ركن أساسي من أركان الدولة الديمقراطية يقول: «غاية الديمقراطية هي الحرية. وهم في النظام الديمقراطي يقولون لك بأن أثمن ما تعتز به الدولة هو الحرية. ومن هنا قيل إنها الدولة الوحيدة التي يمكن أن يحيا فيها المواطن حرا !»[56]. بل قد تصل الرغبة في الحرية والاعتزاز بها إلى حد التطرف فيما يقول أفلاطون: «عندما يكون للدولة الديمقراطية الظامئة إلى الحرية زعماء فاسدون، لا يتوانون عن إرواء ظمئها هذا بكئوس مترعة من خمر الحرية، فإنّ حكامها إن لم يكونوا من اللين بحيث يمنحونها من الحرية ما تشاء يتهمون بأنهم «أوليجاركيون» أشرار، وينالهم العقاب»[57].

والواقع أن الفكرة الأفلاطونية التي تُقسم الناس إلى طبقات ثلاث (وذلك فضلا عن العبيد بالطبع) والتي لا تتخيل أنه يمكن للعامل أن يصل إلى مقعد الحكم، فذلك قلب لجميع الأوضاع - لا يمكن أن تسمح بالحرية للجميع وعلى قدم المساواة ! وفي استطاعتنا أن نقول الشيء نفسه عن أرسطو الذي يقسم البشر منذ البداية إلى شعوب أرقاها الشعب اليوناني والباقي همج أو برابرة، ثم داخل المجتمع اليوناني هناك الأجانب وكذلك النساء... إلخ وهم في مرتبة دنيا إذ لا يكتسبون حق المواطنة بمجرد الإقامة، وبالتالي يبقى المواطن اليوناني الذكر الحر، فكيف يمكن « أن يوافق على الحرية للجميع ؟ ! إننا عندما نقول أنّ أرسطو يعرّف الإنسان بأنه «حيوان عاقل» فإننا لا بد أن ننتبه

جيداً إلى أن مثل هذا التعريف لا ينطبق على جميع الناس، إنه يعني المواطن اليوناني الذكر فحسب! فكيف يمكن أن نتصور أن يفهم المعلم الأول الحرية، في المجتمع الديمقراطي، فهماً جيداً ؟! إن المجتمع الذي يعيش فيه يزخر بالعبيد، وهم قوى جسدية فحسب، وبالنساء وهن أقل في القدرة العقلية من الرجل، والأجانب اللذين ليس لهم أية حقوق سياسية، وباليونانيين الذين يتمتعون بامتيازات كثيرة يورثونها لأبنائهم. . إلخ، النتيجة المنطقية: الفهم السيء للحرية لا سيما تلك التي ترتبط بفكرة المساواة.

معنى ذلك أن عملاقي الفكر اليوناني ـ أفلاطون وأرسطو ـ قد فهما «الحرية» بمعنى أن يفعل المرء ما يشاء، وهذا هو ما أطلق عليه أ. برلين «المعنى السلبي للحرية»[55]. ولقد ازداد هذا المعنى السلبي للحرية سوءا، «عند الرواقية» التي زعمت أن العبد يمكن أن يكون حرا كالامبراطور الجالس على العرش سواء بسواء ! فانطوت نظريتها على كثير من المفارقة، ما دام الوضع القانوني للعبد هو النموذج الأعلى لانعدام الحرية. فللعبد سيد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. غير أن الجواب السريع للرواقية هو أنه لا أهمية لما يطلبه السيد من العبد، ما دام سيكون متروكا للعبد باستمرار «حرية» الإذعان لهذه المطالب أو رفضها، فالخيار هو باستمرار خياره، حتى إذا لم يكن أمامه سوى خيار واحد هو إما الإذعان أو الضرب حتى الموت. ولقد أفادتهم نظرية الأباثياApatheia أي جمود الحس وتبلده بحيث لم يعد المرء يشعر في مثل هذه الحالة بأي شعور على الإطلاق»[56].

غير أن الديمقراطية المباشرة اختفت حتى قبل أن تدخل أوربا بحر الظلمات في العصر الوسيط، وإن كانت تجربة الديمقراطية ذاتها، ظلت فيما يبدو قابعة في وجدان الإنسان، لم تمح قط، بل صارت تتعمق وتتأصل كلما أوغلت البشرية السير في دهاليز الطغاة.

لقد كانت الفكرة الرئيسية التي سادت العصر الوسيط هي فكرة الخضوع للسلطة، بصفة عامة، فقد أبدت المسيحية منذ بدايتها فكرة الطاعة للحاكم معتمدة على نظرية السيفين التي تستند إلى قول المسيح: «إن الله خلق سيفين لقيادة العالم أحدهما روحي والآخر زمني أو دنيوي، وإن أولهما للبابا والآخر للامبراطور. ثم جاء القديس بولس ليقول صراحة «لتخضع كل نفس للسلاطين، لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مُرتَّبة من الله. حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله.». (الرسالة إلى أهل رومية إصحاح ١٣ : ١ ـ ٣.) وهكذا أضيفت هالة مقدسة على الحكام الذين فرضتهم الإرادة الإلهية على الناس وازداد الأمر سوءا بظهور الإقطاع، فأصبح المواطن خاضعا لأكثر من «سيد»: السيد الإقطاعي ـ السيد الحاكم: الأمير، الملك. الإمبراطور، وظهر نظام الأقنان إلى جانب العبيد، . . إلخ.

وفي عصر النهضة بدأ النظام الإقطاعي يترنح، وراح مكيافللي Muchiavelli (١٤٥٩ - ١٥١٧) يعالج السياسة بمعزل عن الأخلاق والدين، ليهتم بكيفية تحقيق الغاية فقط بغض النظر عن الوسيلة، وإن انحازت نصائحه إلى جانب الأمير الحاكم .

وفي عصر النهضة أيضا، ومع بداية العصر الحديث، نشأت الدولة القومية وعملت النظم الملكية في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وغيرها من الدول الأوربية على تأكيد سلطانها، وتركيز السلطة في يد الملك. وقد شجعها على ذلك ظهور الطبقة البرجوازية الجديدة، طبقة التجار والصناع . . . إلخ فغدا سلطان الملوك مطلقا فاستبدوا وأهدروا الحقوق والحريات .

ولكن من قلب النظام الإقطاعي نفسه، راحت بذور الديمقراطية التي ظلت قرونا مغمورة في وجدان الإنسان، تكافح للظهور مرة أخرى فعلى الرغم من أن نظام الحكم في إنجلترا، مثلا، كان نظاما ملكيا مطلقا «إلا أن نظام الإقطاع أجبر الملك على الاجتماع بأمراء الإقطاع في المناسبات الهامة يطلب المشورة والنصيحة، بل والمشاركة في نفقات الحرب أو غيرها. وهكذا استقر نظام جديد يُدعى إليه الأشراف والأساقفة ثم ازدادت سلطات المجلس فانتقلت من «المشورة» إلى «التشريع» إلى الإشراف على القضاء، إلى أن أصبحت له السلطة العليا في المحاكم حتى سمي باسم «المجلس الأعظم Magnum Concilium » وأصبح يجتمع سنويا، وبصفة منتظمة، واتسعت دائرة اختصاصاته . . . إلى أن ثار النبلاء والأشراف والأساقفة في عهد الملك جون وصدر «العهد الأعظم أو المجنا كارتا Magna Carta» واستقر المجلس بعد هذا التطور، فبعد أن كان استشاريا أصبحت القاعدة أنه لا يجوز للملك أن يلغي قانونا صدر عن هذا المجلس الذي سُمّي باسم مجلس اللوردات House of Lords. ثم أضيف إلى هذا المجلس فارسان عن كل مقاطعة ويمثلون عن المدن الهامة، حتى أصبح يتألف من خمس فئات. وتكتل نواب المقاطعات والمدن حتى انفصلوا في مجلس خاص هو مجلس العموم ! ولم تقدر طبقة اللوردات في بداية الأمر أهمية ذلك المجلس، فلما ثبتت أهميته سارع أبناؤها إلى الدخول فيه فصار شأنه يزداد شيئاً فشيئاً حتى جاوز شأن مجلس اللوردات !»[10].

إن الدولة التي يجب أن يتجه إليها هي دولة كل الشعب، لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة. إنها دولة كل من يعيشون في جماعة واحدة ويسهمون في بنائها، ويشتركون في إنتاجها، ولا بد أن يشاركوا أيضا في عائد ذلك الإنتاج بقدر ما قدموا فيه من عمل. كذلك فإن مفهوم الحرية الإيجابية في القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون، وحقهم في التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلميا. إن حق كل مواطن في أن يقول «نعم»، وفي أن يقول «لا» وهو آمن في كلتا الحالتين هو حق لا تقوم الحرية إلا به. وحتى يكون هذا الحق بعد حقيقي مؤثر فإنه لابد أن يرتبط بالأمن الاقتصادي، ذلك لأن اختفاء الأمن الاقتصادي أو تهديده يسلب الإنسان الإمكانية الحقيقية على قول «نعم» أو على قول «لا» عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فإن مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن إرادة مجموع الناس الذين يكونون تلك الدولة، فالقواعد القانونية ـ التي لاتنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغربية التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لا جذور لها ولا أساس. والواقع أن هذا هو موقف الغالبية العظمى من المفكرين السياسيين في القرن العشرين. ولو أننا ألقينا نظرة سريعة على أفكار «جون ديوى» أو «هارون لاسكي»، و«برتراند رسل» وغيرهم. لوجدنا أنهم يلتقون، على اختلاف في الدرجة، على الخطوط الأساسية التي أشرنا إليها: فهم جميعا، وغيرهم، يؤمنون إيمانا عميقا بالحرية الإيجابية، تلك الحرية البناءة التي تجعل الإنسان يحقق ذاته، ويعبّر عن إمكاناته، ويحكم نفسه بنفسه، ويعيش آمنا على يومه وغده، آمنا على رأيه، وعلى رزقه، سواء بسواء. (٨٨)

لانريد أن نقف طويلا عند فكرة «المساواة»، فقد عرضنا جانبا منها عندما تحدثنا عن فكرة «الشعب» وتحديدها على مدار التاريخ. لكنا نود فقط أن نسوق كلمة موجزة عنها ما دامت تمثل ركنا هاما من أركان الديمقراطية لا تستقيم بدونه.

يمكن أن نقول إنه على الرغم من أن فكرة «المساواة» فكرة حديثة، فقد جاءت قديما عند أرسطو وهو يتحدث عن فكرة «العدالة» في الكتاب الثالث من «الأخلاق» إلى نيقوماخوس Nicomachean Ethics حيث يذهب إلى أنه «ينبغي ألاّ يكون هناك تمييز بين الناس المتساوين من جميع الوجوه». وحبذا لو ترجمنا كلمة «المتساوين» هنا بـ «النظراء» أو «الأنداد».. فهذا هو بالضبط ما يعنيه المعلم الأول، أنه لايتحدث عن «جميع» الناس، وإنما هو يقصد فقط المواطنين اليونانيين الذكور، ممن لهم حق الاشتغال بالسياسة، أو ممن تجاوزوا سن العشرين، فهؤلاء ينبغي ألاّ نفرق بينهم في المعاملة أو في الحقوق... وهكذا يظل القول بأن المساواة فكرة حديثة، قولا سليما. فما الذي تعنيه هذه الفكرة؟.

والواقع أن «المساواة» في الأمور المادية سهلة ميسورة، فنحن نفهم معنى قولنا أن شيئين متساويان في الحجم أو الوزن أو الكثافة، وقل مثل ذلك لو قلنا أن رجلين متساويان في الطول أو الوزن. فالمساواة تعني هنا أن الطول واحد أو أن الوزن هو نفسه «في الحالتين». لكن ما إن نتحدث عن المساواة بين الموجودات البشرية حتى تبدأ المشكلات في الظهور:

فما الذي نعنيه، على وجه الدقة، عندما نقول بأن المساواة هي مثل أعلى للديمقراطية... واضح أن الناس لايمكن أن يتساووا من الناحية البدنية أو العقلية، فهل المقصود أن يتساووا في ظروف الحياة؟! واضح أن ذلك ليس هو المعنى المقصود. وكثيراً ما يقال بأن المقصود «بالمساواة» أن يتساوى الناس في الفرص المتاحة أمامهم ويبدو أن مثل هذا التعريف يؤدي إلى «تركيبة» مقبولة مع

الحرية، فهو لا يقول بأن الناس ينبغي أن ينالوا نفس المكافأة، بل أن تتاح أمامهم فرص متساوية. «فتوماس جفرسون Thomas Jefferson » في صياغته لإعلان الاستقلال الذي صدر في ٤ يوليو ١٧٧٦ ذهب إلى: «أن الجميع خلقوا متساوين، فالخالق وهبهم حقوقا فطرية لا يمكن التنازل عنها للغير، وهي تشمل حق الحياة، والحرية، والسعي إلى السعادة.. إلخ» - فهو لم يقل بأن لهم «حق السعادة» بل حق السعي إليها - أي الفرصة للحصول عليها، ومفهوم المساواة بهذا المعنى لا يتعارض مع فكرة الحرية، وإنما يرتبط به ارتباطا وثيقا». (٨٩)

والواقع أن أسوأ فهم للمساواة هو ذلك الذي جعل الناس جميعا متساوين من «جميع الوجوه» - وهو فهم يظهر للأسف عند بعض المفكرين العرب - وهو أقرب إلى ما يسمى في الفلسفة وضع الناس على سرير «بروكرست Procrustes » - بكل ما في هذه العبارة من تعسف وتصنع وافتعال وقتل للحقيقة.

«وبروكرست» هو قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي بوليبيمون Polypemon كان يدعو الغرباء لزيارته في بيته، ثم يرغمهم على النوم في سريره الوحيد، فإن كانوا أطول قطع الزيادة، وإن كانوا أقصر شدّهم حتى الموت - وهو يقضي عليهم في الحالتين لولعه الشديد بالمساواة التامة، المساواة من جميع الوجوه! كلا ليست المساواة على هذا النحو الساذج الفج التي تعني التساوي بين الناس وإنما هي تعني المساواة بينهم من ناحية وبين شيء ثالث من ناحية أخرى هو الفرص: أو القانون... إلخ. ومن ثم ظهرت ألوان كثيرة من المساواة سوف نتحدث عن بعضها بإيجاز شديد:-

١ - المساواة أمام القانون... Isonomy

ويرى بعض المؤرخين أن هذا النوع من المساواة قديم قدم اليونان حيث كانوا يطبقونه على المواطن اليوناني الحر، ويرى مؤرخو الليبرالية أنه معيار لشرعية الحكومة لأن المساواة أمام القانون تعني ألاّ نبالي بشخصية من نتعامل معه، ولا بماله من سلطان، ولا بألقابه أو مناصبه أو ثروته أو مقدار ما يملك.. إلخ.

فليس ثمة مَنْ هو فوق القانون وتلك هي الديمقراطية الحقيقية. لكن حتى في مثل هذه الحالة فسوف نجد أنه ليست هناك مساواة مطلقة على الدوام، ودون أي اعتبار آخر، ففي النوع الذي نتحدث عنه سنجد أن الموقف يختلف في حالة الأطفال والمجانين، إذ يتحتم معاملتهم معاملة تختلف عن الناضجين أو الراشدين وأصحاب العقول السليمة. وقد تختلف النساء، في بعض البلدان، في

معاملتهن عن معاملة الرجال.

كما يختلف النبلاء عن العامة. ومن ثم فإن أولئك الذين يكافحون من أجل المساواة أمام القانون يحاولون عادة تحديد ما هي التمييزات التي تتناسب مع الحق المشروع. (٩٠)

٢ ـ المساواة السياسية Political Equality

كانت المساواة السياسية أحد الأهداف الرئيسية للثورة الفرنسية، ولقد لخصها نابليون بونابرت في عبارة موجزة جدا هي «الوظيفة المفتوحة أمام الموهبة» وهي توجد بدرجات متفاوتة تفاوتا شديدا.

وفي بلدان مختلفة، لكنها لا توجد على نحو مطلق في أي مكان. ففي انجلترا، على سبيل المثال هناك وظائف معينة يشغلها أصحابها بالوراثة وليست متاحة أمام كل إنسان.

٣ ـ المساواة في الفرص Equal Opportunity

ولقد وجدت المساواة في الفرص أول دفاع نظري قوي عنها في جمهورية أفلاطون حيث أعطى نظام التعليم الذي وضعه الفرص أمام الأطفال لتظهر مواهبهم المختلفة ليلتحقوا بالأوضاع الاجتماعية غير المتساوية. (٩١)

وتشمل المساواة في الديمقراطية إتاحة الفرصة أمام المواطنين في حكم بلدهم بوصفهم موجودات سياسية متساوية. فضلا عن أنها تشمل جميع ألوان المساواة الأخرى.

غير أن المساواة في الديمقراطية مثلها مثل أي فكرة فلسفية أخرى لم تظهر دفعة واحدة، لكنها كانت تتحدد وتتضح مسيرة الديمقراطية، فعلى الرغم من أن جون لوك، مثلا، كان يقول «إن البشر يتساوون جميعا» فإنه كان يقصد الرجال فحسب، فهم وحدهم أطراف العقد الاجتماعي. كما ذهب «روسو» مثلما ذهب أرسطو من قبل إلى أن النساء غير مؤهلات للاشتراك في العمل الديمقراطي.

ولم تظهر فكرة المساواة بين الجنسين إلا مع «جون ستيورت مل» في القرن التاسع عشر. (٩٢) وهكذا كافحت البشرية طويلا لكي تحقق الشعار الديمقراطي الرائع: «لاتمييز بسبب اللون، أو الجنس أو الدين». بل ربما كان في استطاعتنا أن نقول بأنه لم يتحقق، على نحو كامل في كثير من المجتمعات حتى تلك التي تدعي لنفسها صفة الديمقراطية ـ ناهيك عن الدول المتخلفة.

خاتمة : مشكلات حول الديمقراطية

(١) الديمقراطية . . والمجتمع المتخلف

المشكلة الأولى التي تثار حول الديمقراطية يلخصها هذا السؤال : أيجوز تطبيق الديمقراطية في جميع المجتمعات بلا تفرقة أم أنها شكل خاص من أشكال الأنظمة السياسية يحتاج إلى مجتمع «معين» ؟ هناك فلاسفة يرفضون إمكان التطبيق «العام» ويجعلون الديمقراطية «وقفا» على مجتمعات دون غيرها، فمونتسكيو يعتقد أن الحكومة الديمقراطية المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي ، أما الحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي ![٩٣]وهو قول يكرر بصورة باهتة التعصب الأرسطي القديم ، مع فارق واحد هو أن تعصب أرسطو كان «عرقيا» يعتمد على التفرقة بين الأجناس ويجعل الجنس اليوناني أرقى الشعوب ، وأصلح للحكم الديمقراطي في حين أن الهمج أو البرابرة ومنهم شعوب الشرق القديم ، فلا يصلح لهم سوى حكم الاستبداد والطغيان ، لأنهم خلقوا عبيدا بطبيعتهم ولا يستطيعون الاستمتاع بالحرية بل تراهم يسعون في شوق إلى العبودية ! ثم جاء «مونتسكيو» ليجعل التعصب هذه المرة دينيا ، ويعمد إلى التفرقة بين الشعوب على أساس الدين فالشعوب المسيحية هي التي تصلح للديمقراطية أما الشعوب الإسلامية فهي بطبيعتها لا تطيق الحكم الديمقراطي لأنها لا تعرف الحرية ولا تطلبها! والحق أن هذا افتراء لا معنى له فليس في الدين الاسلامي ما يمنع من تطبيق الديمقراطية التي تعتمد على الحرية والعدالة والمساواة وغيرها من الأفكار التي تعد الدعوة إليها واضحة صريحة في آيات الكتاب الكريم . فضلا عن أن الإسلام يدعو المسلمين إلى التشاور ، وإلى الحوار ، والنقاش واتخاذ القرارات بعد روية ، كما أنه يجعل المسئولية فردية تقع على عاتق الفرد وحده ، أي أن كل فرد عليه أن يفكر ويناقش لأنه ، في النهاية ، مسئول عن أعماله . فإن احتج «مونتسكيو» أو غيره ممن يذهبون هذا المذهب بأن التاريخ الإسلامي كان يحكمه طغاة أجبنا بأن هذه ظاهرة موجودة في التاريخ المسيحي أيضا ، ثم من ناحية أخرى لا علاقة لها بالمبادىء الأساسية التي يقررها الإسلام كدعامة لنظام الحكم ، فإن خرج عنها الحكام كانت مسئوليتهم لا مسئولية الإسلام .

وهناك رأي جون ستيوارت مل الذي يدخل في نطاق القصر ما أسماه بالمجتمعات المتخلفة ، ويعتبر الشعب نفسه لم يبلغ بعد سن الرشد ، ثم ينتهي للأسف الشديد إلى أن أفضل نظام لمثل هذا الشعب هو استعباده يقول : إن نظام الاستبداد مشروع كنمط من أنماط الحكم في حكم الهمج والبرابرة ، شريطة أن تكون الغاية المنشودة هي إصلاحهم ، فالحرية من حيث المبدأ ، لا يجوز منحها للدولة قبل أن يتهيأ الناس فيها ، وتكون لديهم المقدرة على تحسين أوضاعهم بالمناقشات الحرة على قدم المساواة .[٩٤]

وهكذا ينتهي « مل » إلى نتيجة في غاية الخطورة لأنها تقدم مبررا لاستعباد الشعوب المتخلفة وحجة للاستعمار الذي يرفع شعارات إصلاح الشعوب المتخلفة الجاهلة حتى تنمو وتشب عن الطوق، وتصل إلى سن الرشد، عندئذ فقط يمكن أن تحكم نفسها بنفسها ونطمئن نحن «الأوصياء» على هذه الشعوب أنها لن تؤدي نفسها كما يفعل الطفل الصغير إذا تركت له الحرية ليمارسها قبل الأوان!

غير أن هذه النتيجة التي ينتهي إليها « مل » هي ، كما قلنا ، بالغة الخطأ والخطورة في آن معا وذلك للأسباب الآتية :

أولا : ليست الحرية مما يمنع أو يمنح للإنسان حسب ظروفه وأحواله ، ذلك لأن الحرية هي «ماهية الروح» كما قال هيجل بحق : « فكما أن ماهية المادة هي الثقل ، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن ماهية الروح هي الحرية . والناس جميعا يسلمون بأن الروح تمتلك ، ضمن ما تمتلك من خواص خاصية الحرية . والفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية[٩٥] ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حريته للحاكم ، أو لأي شخص آخر ، إنما يعني أنه يتنازل عن إنسانيته ، أي أنه يتنازل عن حقوقه وواجباته كإنسان فيما يرى « روسو » [٩٦] .

ثانيا : فإذا قيل بأن « مل » يقصد ممارسة الحرية لا الحرية ذاتها ، قلنا بأن هذه الممارسة لكي تتم على نحو سليم ، فإنها تحتاج إلى دربة ومران وجهد ووقت ، صحيح أن الإنسان كثيرا ما يسيء استخدام حريته عن جهل أو بسبب سيطرة الغريزة ، أو الميل مع الهوى . . . إلخ ، لكنه يحتاج إلى تصحيح نفسه ، وإلى أن يتعلم من أخطائه ، ولهذا قيل إن الديمقراطية ، التي هي التطبيق العملي للحرية ، هي ممارسة بالدرجة الأولى .

ثالثا : إن عبارة « مل » السابقة التي يقول فيها بأنه « لا يجوز منح الحرية للدولة قبل أن يتهيأ الناس لها . . . إلخ » تذكرنا في الحال بالمغالطة التي كان ينشرها بعض المستبدين كحجة يبررون بها استبدادهم عندما يقولون بأن الناس يحتاجون إلى « فترة انتقال قبل ممارسة الديمقراطية » ! فترة انتقال يتعلمون فيها أصول الديمقراطية وقواعدها قبل ممارستها ! وهي مفارقة غريبة تشبه قول القائل : « إن عليك أن تتوقف عن قيادة السيارة حتى تتعلم فن القيادة الصحيح » !!

رابعا : في ظني أن المستعمر لن يجد حجة لاحتلال الشعوب المتخلفة أقوى من حجة « مل » بأن هذه الشعوب غير قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها ، وهي « قاصرة » لا تعرف مصلحتها الخاصة ، وسوف نقوم نحن بهذا الدور ! وهي نغمة سادت الدول الاستعمارية في القرن التاسع عشر ،

خامسا : ما يقوله « مل » من أن هذه الشعوب : ليس أمامها سوى الخضوع والطاعة لحكام مثل « أكبر » و « شارلمان » ، لو صادفهم الحظ ووجدوا حكاما مثلهما ـ يعيد إلى الذاكرة خرافة « المستبد العادل » التي هي أقرب إلى اللغو الفارغ « كالدائرة المربعة » ، تناقض في الألفاظ ! وحتى لو سلمنا جدلا بإمكان وجوده ، وبأنه سيقوم « بأعمال جليلة » لصالح الناس ، فما قيمة كل هذه الأعمال إذا ضاع الإنسان ؟

أما ما يقوله « رسل » من أن تطبيق الديمقراطية في مجتمع أمي يكاد يكون مستحيلا ، فهو قول لابد لنا من التسليم به مع تحفظ واحد هو أن نسأله بدورنا : إننا نسلم معك بأن التطبيق الكامل للديمقراطية يستحيل في مجتمع جاهل : لكن ما العمل في هذه الحالة ؟ وما البديل ؟ هل ننتظر إلى أن ينتشر التعليم في جميع أرجاء البلاد ؟ وحتى ذلك الحين ماذا يكون شكل الحكم ؟ هل نلجأ إلى الحكم الاستبدادي وأي حكم غير الديمقراطية فهو حكم استبدادي بمعنى من معاني الاستبداد ـ الذي يقضي في النهاية على الإنسان ويدمر ملكاته ، ويهدر قيمه ؟

ومن هو الحاكم المستبد الذي يجد أن من مصلحته نشر التعليم ، وإدخال النور إلى القوة المظلمة والآفاق الضيقة ؟ أم نعود إلى خرافة المستبد العادل ؟ ألسنا نجد فيها تناقضا واضحا في الألفاظ أشبه ما يكون « بالدائرة المربعة » ، أو « المربع المستدير » لأن الحاكم إذا كان مستبدا فلا بد أن يكون ظالما ، على الأقل لأنه حرمني من حرية الرأي والتعبير ـ فضلا عن أنه ـ منعني من أن أمارس حق النقد والنقاش ـ بل حتى محاولة الفهم ؟ ـ لأن أبسط معنى للاستبداد أن يسير الفكر في اتجاه واحد ـ من الحاكم إلى أفراد الشعب ليكون أمرا مستبدا مفروضا على الناس ، دون أن يرتد مرة أخرى إلى الحاكم ليكون حوارا بأي معنى شئت لكلمة الحوار .

لاشك أن الاستبداد ـ بل كل معوقات الديمقراطية ، سواء في المجتمعات المتخلفة أو النامية ـ يقف حجر عثرة في سبيل تطور المجتمع وتقدمه ، ذلك لأنه بغير الشعور بالمساواة ـ المعنوية والمادية ـ وبدون ممارسة الحرية والمشاركة في أنشطة المجتمع ـ يصعب تفجير طاقات المواطن ، وتحرير مكنوناته الدفينة التي يسحقها الكبت والحرمان والخوف والتردد والشعور بالإهمال وبدون التقاليد الديمقراطية يغيب « الرأي العام » عن ممارسة تأثيره الضروري في فرض احترام قيمة الإنسان والعمل على توفير أسباب تقدمه ـ بل ويصعب تحقيق السلام الاجتماعي لأن الشعب هو مصدر السلطات ، وهو أساس الشرعية ، وبدون الشرعية الشعبية تبقى الأنظمة معرضة للاهتزاز والثورة[1] ، ولهذا كثرت الانقلابات العسكرية بين دول العالم الثالث ولكن يستحيل أن نجدها في الدول الديمقراطية ـ لأن الجيش هناك ليس هو القوة الوحيدة القادرة على التغيير ، كما هو الحال في الدول المتخلفة ـ وإنما تستطيع الأحزاب السياسية ، والقنوات الديمقراطية أن تقوم بالتغيير المطلوب .

وفضلا عن ذلك فإن الانفتاح الحضاري والثقافي بين الدول المعاصرة ـ نتيجة للتحرر السياسي والثورة في وسائل الإعلام ـ قد جعل مسألة الإبتعاد عن الممارسة الديمقراطية محفوفة بمخاطر الصدام الاجتماعي نتيجة للشعور بالاضطهاد والابتعاد عن ركب الحضارة ، ومن ثم فلا بد لمجتمعات العالم الثالث من بناء طريقها المستقل إلى الديمقراطية حيث أنه من غير الممكن تقليد المجتمعات الغربية ، في تركيزها على الشكل والإجراء الديمقراطي على حساب المضمون الاقتصادي والاجتماعي لمدة طويلة من الزمن .

(٢) ـ طغيان الأغلبية . .

من المشكلات الأساسية في النظام الديمقراطي الخوف من طغيان الأغلبية ، وضياع حقوق الأقلية ، والتهديد المستمر لحرية القلة التي لا توافق على رأي الأغلبية . وكان المفكر الفرنسي ألكسيس دي توكفيل (١٨٠٥ ـ ١٨٥٩) Alexis de Tocqueville « أول من نبه الأذهان إلى طغيان الأغلبية ، وذلك في كتابه الهام « الديمقراطية في أمريكا » الذي صدر الجزء الأول منه عام ١٨٣٥ ـ والثاني عام ١٨٤٠ فهو يرى أن من أهم مشكلات المجتمع الديمقراطي التي تشكل تهديدا خطيرا للحرية هذا الطابع الدكتاتوري والاستبدادي للأغلبية ، وللرأي العام الذي ينعكس على حرية الفرد، كما ينعكس على حقوق الطوائف والجماعات والأقليات الصغيرة في المجتمع . وهو يعتقد : أن الشر الأكبر في المؤسسات الديمقراطية الحالية في الولايات المتحدة لا ينشأ من ضعف هذه المؤسسات بل من المغالاة في قوتها ولست أنزعج من الإفراط في الحرية التي تسود هذه البلاد ، قدر انزعاجي من عدم كفاية الضمانات الموجودة ضد الطغيان . . »(٩٦)

ويستطرد « توكفيل » ليضرب أمثلة لما يقول : « عندما يلحق الأذى بفرد ، أو بحزب أقلية ، فإلى من يتجه بالشكوى لرفع هذا الأذى . . ؟ إنه إذا ما اتجه إلى الرأي العام ،وجد أن هذا الرأي العام يشكل الأغلبية . وإذا ما اتجه إلى الهيئة التشريعية ، وجد أنها تمثل الأغلبية ، وتطيع أوامرها طاعة تامة . وإذا ما اتجه إلى السلطة التنفيذية ، وجد أنها معينة من قبل الأغلبية لتكون أداة طيعة في خدمتها . وإذا ما اتجه إلى قوى الأمن العام ، وجد أنها هي الأغلبية شاكية السلاح . وإذا ما اتجه إلى المحلفين ، وجد أنهم الأغلبية ، وقد منحت حق الفصل في القضايا القانونية . بل إن القضاة أنفسهم تنتخبهم الأغلبية في بعض الولايات . فمهما يكن الشر الذي يصيبك جائرا أو غير معقول ، فإن عليك أن تذعن له قدر استطاعتك . . (٩٧) » .

ولقد تأثر « جون ستيورت مل » تأثرا قويا بأفكار « توكفيل » فواصل بدوره التحذير من خطر طغيان الأغلبية : « فقد أصبحت فكرة طغيان الأغلبية من بين الموضوعات السياسية التي تعني شرا

وخطـرا ينبغي على المجتمع أن يحترس منها . . »[١] ومن ثم « فـلا يكفي حمايـة الفـرد من طغيـان الحاكم، وإنما ينبغي حمايته أيضـا من طغيان الـرأي العـام . والشعور السـائد ، أو حمايتـه من ميل المجتمع إلى أن يفرض إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها . كذلك ينبغي حماية الفرد من محاولة إعـاقة نمـوه ، ومنع تكوين شخصيتـه الفـردية التي لا تنسجم مع طرائق المجتمع ، وإجبـار جميع الشخصيات على أن تكيف نفسها مع النموذج الذي يعده المجتمع . . »[٩٨] .

وفي مصر شن المفكر الكبير المرحوم الدكتور « زكي نجيب محمود » حملة عنيفة على « ذلك الإله الزائف الجديد » المسمى بـالرأي العام معلنا أن وجـود فرد واحد لا يرى الرأي الـذي هو « رأي عام » ينفي عن الرأي العام عموميته ، وحتى لو كان مـن حق الرأي العام أن يضغط بقوته العددية في اتخاذ القرارات ، فليس له ذلك الحق نفسه في منع الآراء والأفكار التي لا تعجب جمهوره . . »[٩٩] . وهو يرى أن للفرد حريته الكاملة في عرض الفكـرة التي يراها صالحة ، ومصلحة لحياة النـاس ، وللجمهور النـاس حق القبول أو الـرفض ، دون أن يتعرض صـاحب الفكرة للأذى أن للـرأى العام قيمته ، لكن ليس له شيء من التقديس الذي يتوهمه البعض ، فليس الرأي العام تنزيلا من التنزيل ، بل هو رأي ينقد ، ويتغير إذا ألزمته الظروف المستحدثة أن يتغير . . . إذ لابد للجديد أن يتسلل ولو خلسـة لكي يوضع تحت الامتحان : فمن الذي يفتح لـه الثقوب التي يتسلل منها خلال الجدران المصمتة ؟ إنهم أفراد أخلصوا للفكر إخلاصهم لشعبهم الذي هم مـن أبنائه . وهكذا يصبح الأفذاذ من الأفراد حملة المشاعل الجديدة ولابد أن يسمح لهم بمعارضة رأي الأغلبية ونقد الرأي العام »[١٠٠] .

والواقع أن هذه المشكلة ، مثلها مثل المشكلة القـادمة التي سنتحدث عنها بعد قليل لا علاج لها سوى المزيد من وعي الأفراد بالمعنى الحقيقي للديمقراطية التي تعني - من بين مـا تعني - حرية التعبير لكل فـرد ، فلا بد أن يفهم الأفـراد ، عن وعي كـامل ، أن حرية التعبير ليست وقفـا عليهم وحدهم ، وهـذا خطأ يقع فيه الكثيرون عندما يظنـون أن الديمقراطية لهم وحدهـم ، وحرية التعبير تعني أن يعبروا هم عن آرائهم فحسب دون أن يتحملـوا الـرأي الآخـر . غير أن المزيـد من الممارسة الديمقـراطية وانتشـار التعليم والفكر الـديمقراطي الحر عن طـريق أجهزة الإعـلام المختلفة ، كفيل بعلاج هذه المشكلة .

(٢) القانون الحديدي للأوليجاركية

المشكلة الأخيرة التي تـواجه الـديمقراطيـة ، هي تلك التي أثارهـا روبرت مـايكلز (١٨٧٦ - ١٩٣٦) Robert Michels فيلسوف الاجتماع الألماني وعالم الاقتصـاد الشهير - في قانون صـاغه وأطلق عليه اسم « القانون الحديدى للأوليجاركية » - فهو يرى أن السلطة في أي تنظيم سياسي تميل دائماً إلى

السقوط في أيدي مجموعة قليلة من الأفراد أو عدد ضئيل من القادة بغض النظر عن تكوين التنظيم السياسي. فالسلطة في التنظيم الديمقراطي تميل شيئا فشيئا إلى أن تصبح أكثر تعقيدا، وأشد بيروقراطية، بحيث تصبح متمركزة في أيدي نخبة من قمة التنظيم السياسي (في الحزب وفي الحكومة معا) ـ وكلما اتسع حجم التنظيمات السياسية، تعقد صنع القرار وأصبحت مشاركة جميع الأعضاء عملية مستحيلة. ولقد طبق «مايكلز» هذا القانون على الحزب الاشتراكي الألماني، فرأى أنه رغم وجود دستور ديمقراطي، وأهداف ثورية، فقد انتهت الأمور إلى مجموعة من القادة المحافظين الذين اختارهم جمهور الأعضاء وأوكلوا إليهم مسئولية تنفيذ خطة الحزب، ثم تفلت القيادة من القيود وتعمل باستقلال ذاتي. ويقدم «مايكلز» سببين لذلك الأول: أن حجم التنظيمات السياسية وتعقدها يستدعي وجود وظائف متخصصة، مما يجعل من المستحيل على الأعضاء العاديين أو أفراد الشعب أو أعضاء أي تنظيم متابعة ومراقبة «المتخصصين» الذين يتخذون القرارات الرئيسية في الحزب بمبادرة شخصية منهم.

أما السبب الثاني فهو أن الناس، فيما يقول «مايكلز» لديهم حاجة سيكولوجية داخلية تدفعهم إلى أن يصبحوا منقادين بواسطة قائد، وهكذا ينظر إلى جماهير الشعب على أنها ذرات غير منظمة ـ عاجزة عن الفعل الجمعي مالم تقدها الأقلية النشطة، وهو بذلك لا يصف جماهير الشعب بالفتور واللامبالاة فحسب، بل أيضا بالميل إلى توقير القائد القوي! [(١٠١)].

وعلى الرغم من صحة الفكرة العامة التي يقول بها «مايكلز»، فإننا لا نستطيع أن نوافقه على أن كل ديمقراطية لابد أن تنقلب إلى «أوليجاركية» وفقا لقانونه الحديدي، صحيح أن هناك خطرا دائما من وقوع الديمقراطية في قبضة هذا القانون ـ لا سيما وأن العادة والمألوف كثيرا ما تجعل الناس تميل إلى الكسل، وعدم الاهتمام، واللامبالاة... إلخ. لكن التوعية المستمرة والحرية التي يتمتع بها قادة الفكر في أي بلد ديمقراطي، يمكن أن تحذر الناس باستمرار من خطر وقوع الديمقراطية في قبضة هذا القانون الرهيب الذي ينسف في النهاية عصب الديمقراطية وهو أن يشارك الفرد في حكم نفسه، أو أن يحكم الشعب نفسه بنفسه.

ومهما يكن من شيء ـ فسوف تظل المشكلات التي تظهرها الممارسة الديمقراطية كثيرة، لكن يتوجب علينا مواجهتها، والتصدي لحلها، لأن البديل عن الحكم الديمقراطي، هو الاستبداد أيا كان نوع هذا الاستبداد وهو عبارة عن قضاء على إنسانية الإنسان.

فإذا كانت الديانات قد أعطت للإنسان السيادة والسيطرة على بقية المخلوقات لأنه صورة الله ـ والصورة هنا بالمعنى الأرسطي للكلمة الذي يرادف الماهية أو الجوهر ـ ففي الإنسان قبس من

الله هو العقل أو الروح . . إلخ . فإن الديمقراطية ـ كنظام سياسي ـ تحافظ على هذه « القيمة » عندما ترفع الإنسان عن مرتبة الجماد والنبات والحيوان، وتمكنه من استغلال عقله في وضع قوانين يسير عليها سواء في سلوكه الفردي (أي الأخلاق) ، أو في سلوكه الجماعي (أي النظام السياسي) . في حين تهبط به الأنظمة الاستبدادية المعادية للديمقراطية إلى مرتبة الدواب ، وربما أدنى من ذلك .

إن النظام الديمقراطي يستهدف تنمية ملكات الإنسان وقدراته إلى أقصى حد ممكن في الوقت الذي تعمل الأنظمة الأخرى (وهي لابد أن تكون استبدادية بمعنى ما من المعاني) على تدمير هذه الملكات . ولهذا يندر جدا أن تجد إبداعا أو أصالة في المجتمعات التي تحكم حكما دكتاتوريا أو تسلطيا يقتل مواهب الفرد ، ويهدر إمكاناته ويدمر ملكاته ،بل على العكس ، لقد أثبتت الدراسات العلمية أن المواطن الحر ينتج كمية أكبر ، ونوعية أفضل من الإنسان المستعبد . يقول «آدم سميث » في كتابه الشهير « ثروة الأمم » : إن العامل الحر يفضل العبد في الإنتاج ، لأن القهر يحجب نشاط الإنسان وذكاءه وإبداعه وعبودية الإنسان فيما يقول «ب. روسي P. Rossi (١٧٨٧ ـ ١٨٤٨) تعطل مواهبه ، وتقيد إرادته . ولا يقتصر ضررها على ميدان الأخلاق فحسب ،بل يتعداه إلى الإضرار بالنظام الاقتصادي أيضا (١٠٢).

ولقد لخص توماس جيفرسون فكرة الديمقراطية في عبارة جامعة بقوله : « إن الناس خلقوا متساويين ، فقد وهبهم الله حقوقا فطريا لا يمكن التنازل عنها ، وهي تشمل حق الحياة والحرية في طلب السعادة . . إلخ. ولتأمين هذه الحقوق ظهرت الحكومات بين الناس ، واستمدت الحكومة سلطتها العادلة من موافقة المواطنين . ومن حق الشعب أن يغير هذه الحكومة أو يلغيها إذا تعارضت مع هذه الأهداف ،وأن يقيم حكومة جديدة تستند أسسها إلى هذه المبادىء بحيث يرى الأفراد أن الغاية منها هي تأمين أكبر قسط ممكن من أمنهم وسعادتهم » (١٠٣)

والواقع أن التنظيم الديمقراطي بدأ يمتد وينتشر . فمنذ ستينات هذا القرن والحركات السياسية في الدول الغربية تنادي بقوة بتطبيق النظام الديمقراطي في مجالات أخرى وعلى نحو أكثر فعالية بحيث تكون مساهمة العضو أكبر وأشمل وأوضح في اتخاذ القرارات ، من هذه المجالات المصانع (ويسمونها بالديمقراطية الصناعية) ومنها أيضا الجامعات (ويسمونها بالديمقراطية الطلابية) . . . إلخ . ومعنى ذلك أن المسار الديمقراطية يدعم نفسه أكثر ، ويصحح من أخطائه ويعالج الثغرات على نحو تدريجي كلما تعمقت التجربة الديمقراطية . ويبدو أن تفكك الاتحاد السوفيتي القديم كان إعلانا للبشر أن الديمقراطية هي نظام الحكم الوحيد الذي يصلح للتنظيم السياسي ، على اختلاف أنواع التطبيق وفقا لظروف وتراث وثقافة كل بلد .

بقي أن ننهي هذا البحث بأن نقول : إن المعيار الحقيقي لوجود الديمقراطية في مجتمع ما ليس وجود مجموعة من الأفكار الهامة والمبادىء الديمقراطية في دستور هذا المجتمع : وإنما هو ممارسة الناس الفعلية لهذه الأفكار والمبادىء والحقوق . فالديمقراطية في النهاية ممارسة .

هوامش وتعليقات:

(١) الغريب أن «بعضاً» من أعلام الفكر يشاركون «بعضاً» من العرب في استحالة تطبيق الديمقراطية في مجتمعاتنا! فيرى مونتسكيو «أن الحكومة المعتدلة هي أصلح ما يكون للعالم المسيحي، والحكومة المستبدة هي أصلح ما يكون للعالم الإسلامي» (روح القوانين المجلد الثاني ص ١٧٨).
«ويجوز ستيوارت مل» يحجب الحرية ـ التي هي عصب الديمقراطية ـ عن الشعوب التي أسماها «متخلفة» لأنها لا تزال مجموعة من القُصَّر! (عن الحرية ص ٧٣). ويرى «برتراند رسل» استحالة ممارسة الديمقراطية في مجتمع تسوده الأمية!!

(٢) كلمة الشعب أو Demos اليونانية تحتاج إلى تحديد وسوف نقف عندها وقفة طويلة. لكنا نود أن نشير الآن إلى أنها كانت تعني «مَنْ لا يملك»، أو «الفقراء». وهذا هو المعنى الذي فهم به أفلاطون الديمقراطية ومن ثُمَّ شن هجوماً عنيفاً عليها. ولقد كانت الشيوعية في الاتحاد السوفيتي المنحل، تعتقد أنها أكثر ديمقراطية بهذا المعنى حيث أصبح الفقراء، وهم البروليتاريا، أو «الطبقة العاملة» هم الذين يتولون زمام السلطة في البلاد ـ قارن:

(٣) - Enyclopedia of Philosophy (art-Democracy) Vol. II. P. 338.

- Scruton, R. Dictionary of Political Thought P. 116 - Pan Books, The Macmillan Press 1982.

(٤) روبرت ماكيفر «تكوين الدولة» ص ٢١٩ ترجمة د. حسن صعب ـ دار العلم للملايين ١٩٨٤.

(٥) - D.D. Raphael: Problems of Political Philosophy P. 146, Macmillan and Co. Ltd., London 1970.

(٦) طالع القصة كاملة في كتاب «المثقف قراءة لقلب أفلاطون» وهو ترجمة للرسالة السابعة لأفلاطون مع مقدمة طويلة بقلم د. عبدالغفار مكاوي كتاب الهلال العدد ٤٤٠ أغسطس ١٩٨٧. وقارن أيضاً بحثنا «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الطغيان السياسي» لا سيما الفصل الأول من الباب الثاني.

(٧) اعتادوا أن يعقدوا اجتماعاً محدداً في منتصف الشتاء يقرر فيه الشعب عن طريق الجمعية الشعبية ما إذا كان يستخدم تصويت «المحار» Ostrakophoria بعد ذلك بعدة أسابيع ضد مواطن ما أم لا. وسبب التسمية أنهم كانوا يكتبون اسمه على قطعة من المحار، أو أنهم كانوا يصوتون بنعم أو لا على قطعة المحار. فإذا حضر العدد المناسب كان على «رجل المحار» أن يغادر أثينا في غضون عشرة أيام ويظل منفياً عشر سنوات. لكن تظل ممتلكاته ملكا له، وذلك غير النفي بالمعنى الروماني الذي يترتب عليه مصادرة ممتلكاته وإلغاء وضعه الاجتماعي. أنظر:

- Encyclopaedia Britannica Vol. 8. P. 1037 (art. Ostracism).

(٨) أنظر كيف استمال بيزستراتوس Peisistratus الأثينيين في كتاب:

- A. Andrewes : The Greek Tyrants P. 100 - 115.

ويروي «أندروز» طرفاً كثيرة لجأ إليها هذا الطاغية ليصل إلى منصة الحكم منها أن فتاة طويلة تدعى فيا Phyia ارتدت مثل الهة أثينا وادعت أن الإلهة بنفسها هي التي تريده حاكماً على أثينا!

(٩) - Encyclopaedia of Philosophy Vol. 2. P. 338 ed. by Paul Edwards

(١٠) - Aristotle : Constitution of Athens.

حيث يبدأ بالحديث عن النظام الملكي في أثينا في الفصل الأول، ثم الوضع الاجتماعي قبل صولون Solon ودستور الحكم قبله وقوانين دراكو Draco . . . إلخ.

(١١) -T. A. Sinclair: A History of Greek Political Thought P. 39

(١٢) - Idid., P. 40.

(١٣) ج. سباين «تطور الفكر السياسي» المجلد الأول ص ٢٥ ترجمة حسن العروسي دار المعارف بمصر ط ٤ عام ١٩٧١ .

(١٤) مصطلح «الثيوقراطية Theocracy» يوناني الأصل أيضا مؤلف من Theos بمعنى إله و Kratis بمعنى حكم فهي تعني حرفياً «حكم الله»، أو «الحكم لله» إما مباشرة أو من خلال رجال الدين، وهو مصطلح صاغه لأول مرة المؤرخ اليهودي يوسفوس Josephus ليدل بها على التصور اليهودي للحكومة على نحو ما جاء في التوراة.

(١٥) قارن: الدكتور عبدالحميد متولي «الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية» ص ٢٠ ـ ٢١ دار المعارف بمصر القاهرة عام ١٩٥٨ ـ وأيضاً أ. هـ. جونز «الديمقراطية الأثينية» ص ١ ـ ١٦ ترجمة د. عبدالمحسن الخشاب ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦ .

(١٦) لم يمنع هذا الحكم المطلق من وجود مجالس استشارية يعقدها الملك للاستئناس برأي كبار رجال الدولة من الأشراف والأساقفة، لكن هذه الآراء لم تكن ملزمة للملك لأنه يجمع بين يديه سلطتي التشريع والإدارة.

(١٧) د. ثروت بدوي «النظم السياسية» ص ١٩٣ دار النهضة العربية القاهرة عام ١٩٨٩ .

(١٨) استخدم كلمة مشروع بالمعنى الذي يستخدم فيه الوجوديون هذه الكلمة Pro بمعنى إلى الأمام Ject بمعنى يلقي أو يطرح، فهو ما يطرح إلى الأمام أو ما يلقى في المستقبل، والمعنى أن المثل الأعلى للديمقراطية لا يتحقق إلا بفناء الإنسان، فما دام موجوداً فسوف يظل يعمل على تعديل وتحسين النظام السياسي الذي يرغبه وحل ما ينشق عنه دوما من مشكلات.

(١٩) د. محمود عاطف البنا «الوسيط في النظم السياسية» ص ١٦٩ دار الفكر العربي القاهرة ١٩٨٨ .

(٢٠) مصطلح في الفكر السياسي يستخدم لوصف العمليات الانتخابية التي تشمل جميع المواطنين الراشدين دون أية شروط مالية أو غيرها (نصاب مالي معين ـ أو قدر من الكفاءة العلمية ـ أو الانتماء إلى طبقة معينة) بحيث يشترط في الناخب السن والأهلية فقط. وقد جاهدت البشرية طويلا في سبيل تطبيقه. قارن مثلا موسوعة السياسة بإشراف عبدالوهاب الكيالي المجلد الأول ص ٢٣٦

(٢١) موسوعة السياسة بإشراف د. عبدالوهاب الكيالي المجلد الأول ص ٢٣٦ ـ دار الهدى للنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٧ .

(٢٢) د. محمود عاطف البنا : «الوسيط في النظم السياسية» ـ ص ١٦٩ دار الفكر العربي القاهرة عام ١٩٨٨ .

(٢٣) - Aristotle, Politics, 1291 - 8.

(٢٤) د. ثروت بدوي النظم السياسية ص ١٩٤ ود. عبدالحميد متولي الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ص ٢٣ .

(٢٥) يرى الفقيه الفرنسي «بارتلمي Barthelmy» في كتابه «القانون الدستوري» أن عدد الأرقاء كان يبلغ في مدينة أثينا ٢٠٠ ألف، في حين أن عدد المواطنين الأحرار لم يكن يزيد عن ٢٠ ألف، أي أن عدد الأرقاء يبلغ عشرة أمثال عدد المواطنين الأحرار! د. عبدالحميد متولي «الوجيز» حاشية ص ٢٣ . ويرى جورج سباين أن هذه الأرقام مبالغ فيها، وأن عدد الأرقاء لم يكن يزيد عن ثلث سكان أثينا «تطور الفكر السياسي» المجلد الأول ص ٣ ترجمة حسن جلال العروسي دار المعارف ط ٤ القاهرة ١٩٧١ .

(٢٦) موسوعة السياسة بإشراف د. عبدالوهاب الكيالي المجلد الثالث ص ٨٧٠ .

(٢٧) روبرت ماكيفر «تكوين الدولة» ص ٢٢٣ ترجمة د. حسن صعب دار العلم للملايين جـ ٢ بيروت عام ١٩٨٤ .

(٢٨) د. عبدالحميد متولي: «الوجيز» ص ١٠٠ ـ ١٠١ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٩.

(٢٩) يبدو أن ذلك كان نتيجة لعاملين: ضعف نظام رق الأرض أو القنانة في أوربا وبداية زواله. والعامل الثاني الكشوفات الجغرافية لا سيما أمريكا، والحاجة الماسة إلى الأيدي العاملة فلجأ الأوربيون إلى افريقيا السوداء! أنظر مثلا «الرق: ماضيه وحاضره» د. عبدالسلام الترمانيني ص ١٨٥ وما بعدها (عدد ٢٣ من سلسلة عالم المعرفة إبريل ١٩٨٥ ـ الكويت) وأيضا موسوعة السياسة المجلد الثالث ص ٨٧٠.

(٣٠) روبرت ماكيفر «تكوين الدولة» ترجمة د. حسن صعب ص ٢٢٣.

(٣١) يمكن القول أن الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) J. Locke كان أسبق من هؤلاء جميعاً فقد عارض فكرة «روبرت فيلمر» التي تقول بأن البشر جميعا يولدون عبيداً! وسوف نعود إلى فكرته فيما بعد. أنظر: - John Locke. Two Tracties of Government P. 3, Everyman's Library, 1988.

(٣٢) جاء في مدونة جوستنيان «الأرقاء Servi أتت من أن عادة أمراء الجيوش جرت بعدم قتل الأسرى إبقاء على حياتهم Servare وهؤلاء يطلق عليهم «ملك اليمين».. أو أن يباع إلى الغير باعتباره رقيقاً. أو يكون الشخص رقيقاً بمولده» ص ١١ «مدونة جوستنيان في الفقه الروماني»، نقلها إلى العربية عبدالعزيز فهمي ـ عالم الكتب بيروت.

(٣٣) مونتسكيو «روح الشرائع» ص ٣٥٠ ـ ٣٥١ من المجلد الأول ترجمة عادل زعيتر دار المعارف القاهرة ١٩٥٣.

(٣٤) المرجع نفسه ص ٣٥١.

(٣٥) المرجع نفسه ص ٣٥٤ وص ٣٥٦.

(٣٦) د. عبدالسلام الترمانيني «الرق: حاضره ومستقبله» ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣٧) - J. J. Rousseau: The Social Contract P. 53. Eng. Trans. by Maurice Cranston, Penguin Books.

(٣٨) - Idid. P. 6 - 7.

(٣٩) جاء في قرار المجلس: «يعلن مجلس الثورة إلغاء استرقاق الزنوج في جميع المستعمرات الفرنسية دون تمييز في اللون، فهم مواطنون فرنسيون يتمتعون بالحقوق التي يحميها الدستور» ـ وفي مؤتمر لندن عام ١٨٣١ اتفقت الدول الأوروبية المشاركة فيه على اعتبار تجارة الرقيق من أعمال القرصنة البحرية من شأنها أن تزيل عن السفينة حماية علمها!

(٤٠) - R. Scraton: Dictionary of Political Thought P. 350.

(٤١) راجع هذه المراحل بالتفصيل في كتاب د. عبدالسلام الترمانيني «الرق: ماضيه وحاضره» ص ٢١٠ وما بعدها عدد ٢٣ من عالم المعرفة.

(٤٢) لا يفرق أفلاطون بين ملكية الأشياء، وملكية الأشخاص فهو يصنف النساء والأطفال من بين ممتلكات الأسرة، ومازال الزواج حتى الآن في بعض المجتمعات العربية المعاصرة تعبيراً عن «ملكية» الرجل للمرأة إذا تزوجها فهي تصبح ملك عينه!!.. أنظر وضع المرأة عند اليونان بصفة عامة كتابنا «أفلاطون.. والمرأة».. لا سيما الباب الأول، وفكرة أفلاطون بصفة خاصة ص ٥٦ من هذا الكتاب.

(٤٣) عبدالهادي عباس: «المرأة والأسرة في حضارات الشعوب» الجزء الثالث ص ١١٠١ ـ دار طلاس عام ١٩٨٧.

(٤٤) د. ثروت بدوي «النظم السياسية» ص ٢٤٧ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٨٩.

(٤٥) محمد علي الصابوني ـ صفوة التفاسير ـ المجلد الأول ص ١٤٥ ـ ١٤٦ ـ دار القرآن الكريم ـ بيروت الطبعة الثانية عام ١٩٨١ .

(٤٦) د. محمد حلمي مراد مقال بعنوان «اعتراضات على خطاب الرئيس السادات» جريدة الشعب القاهرة بتاريخ ٧/ ١٠/ ١٩٨٠ .

(٤٧) - D. d. Raphael : Problems of political Philosophy P. 144. Macmillan and Co. Ltd., 1970. J. Roland Pennock. Democratic Political Theory P. 16 - 17. Princeton University Press. 1979.

(٤٨) - Aristotle, politics, 1979 - A.

(٤٩) - Blackwell : Encyclopaedia of Political Thought. P. 114 ed. by David Miller, 1987.

(٥٠) - Encyclopaedia of Philosophy Vol. P. 338.

(٥١) - Op. Cit. P. 115.

(٥٢) أفلاطون ـ الجمهورية ٥٥٧ ، وانظر الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ص ٤٧٥ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٨٥ .

(٥٣) أفلاطون ـ المرجع السابق ٥٥٨ (والترجمة العربية ص ٤٧٧) .

(٥٤) المرجع نفسه ـ وانظر فكرة الوظيفة عند أفلاطون كتابنا «أفلاطون . . والمرأة» .

(٥٥) إمام عبدالفتاح إمام «الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الطغيان السياسي» وقد عالجنا فيه هذا الموضوع بشيء من التفصيل .

(٥٦) أفلاطون : الجمهورية ٥٦٢ (وانظر الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ص ٤٨٣) .

(٥٧) المرجع نفسه (وفي الترجمة العربية ص ٤٨٤) .

(٥٨) - Isaiaah Berlin : Two Concepts of Liberty - in "Four Essays on Liberty Oxford University 1969"

(٥٩) - The Blackwell, Encyclopedia of Political Thought "P. 163 by David Miller 1987".

(٦٠) قارن إمام عبدالفتاح إمام : «توماس هوبز : فيلسوف العقلانية» ص ٨٩ ـ ٩٦ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ .

(٦١) المرجع السابق ص ٧٠ .

(٦٢) قد تكون فكرة العقد نفسها قديمة من الناحية التاريخية ، لكن ، ظهورها على هذا النحو في القرن السابع عشر أوجد أساسا آخر لتفسير السلطة غير التفسير الديني ـ وذلك هو الأساس الذي أقيمت عليه الديمقراطية فيما بعد .

(٦٣) - Peter Laslett : "Social Contract" in Encyclopaedia of Philosophy Vol. 7. P. 466.

(٦٤) - Thomas Hobbes : "Leviathan". P. 110 Every man's Library N. Y. 1973.

(٦٥) - I. Berlin : OP. cit.

(٦٦) - J. Roland Pennock: "Democracectic Political Theory" P. 20 Princeton University Press 1979.

(٦٧) - Idid.

(٦٨) - I. Berlin : OP. cit.

(٦٩) - Idid.

(٧٠) د. زكي نجيب محمود «حياة الفكر في العالم الجديد» ص ١٤ دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٢ .

(٧١) - Robert A. Goldwin : John Locke in History of Ppilitical Philosophy P. 476 ed. bu leo strauss.

(٧٢) روبرت م. ماكيفر «تكوين الدولة» ص ٢٣٢ ترجمة د. حسن صعب دار العلم للملايين.

(٧٣) - J. J. Rousseau. The Social Contract P. 49 Eng.

- Trans. by Maurice Cranston, Penguin Book.

(٧٤) - Idid, P. 51.

(٧٥) - Idid : P. 32.

(٧٦) - Idid : P. 49.

(٧٧) د. عبدالرحمن بدوي «إمانويل كانط : فلسفة القانون والسياسة» ص ٣٢ ـ وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩.

(٧٨) - A. C. Ewing: Ethics, P. 62 (London 1953).

(٧٩) ترجمنا له بالاشتراك مع الزميل الدكتور ميشيل متياس «أسس الليبرالية السياسية» وهي تشتمل على ترجمة مذهب المنفعة وكتابه عن الحرية. أنظر ص ١٠٠ من المخطوطة.

(٨٠) المرجع نفسه. وأنظر طبعة Every man's Library . . "On Liberty" ص ٧٣.

(٨١) نفس المرجع في نفس الصفحة.

(٨٢) سبق أن تناولنا هذه الفكرة بشيء من التفصيل في كتابنا «الطاغية : دراسة فلسفية لصور من الطغيان السياسي» ص ٢٢٣ وما بعدها (من المخطوطة).

(٨٣) - J. S. Mill : On Liberty, P. 75.

(٨٤) - Idid, P. 75 - 76.

(٨٥) د. يحيى الجمل «الحرية والمذاهب السياسية المختلفة» مجلة عالم الفكر المجلد الأول العدد الرابع يناير ١٩٧١.

(٨٦) المرجع نفسه.

(٨٧) أنظر ترجمتنا لنصوص «مل» في «أسس الليبرالية السياسية» المجلد ١ ص ١٨ (من المخطوط).

(٨٨) د. يحيى الجمل : المرجع السابق.

(٨٩) - Roland Pennock : Democratic Political Theory P. 35 - 6.

(٩٠) - Scruton, R. A Dictionary of Political Thought P. 152.

(٩١) - Encyclo Paedia Political Thought P. 130 - 7.

(٩٢) - Idid.

(٩٣) مونتسكيو «روح الشرائع» المجلد الثاني ص ١٧٨ ترجمة عادل زعيتر ـ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٣.

(٩٤) جون ستيوارت مل «أسس الليبرالية السياسية» المجلد الأول ص ١٠١ ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ود. ميشيل متياس (من المخطوطة).

(٩٥) هيجل «العقل في التاريخ» ص ٨٦ ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام الطبعة الثالثة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٣.

(٩٦) - J. J. Rousseau : The Social Contract P. 58- Penguin Book.

(٩٧) - Alexis de Tocqueville : "Democracy in America" By Reev in : "Great Political Thinkers" by William Eberstein, P. 536 Oxford, 1966.

(٩٨) جون ستيورت مل «أسس الليبرالية السياسية» المجلد الأول ٩٤.

(٩٩) د. زكي نجيب محمود مقال بعنوان : «أهو شرك من نوع جديد؟؟» في كتابه «رؤية إسلامية» ص ٣٠٧ وما بعدها. دار الشروق بالقاهرة عام ١٩٨٧.

(١٠٠) المرجع السابق.

(١٠١) Fontana Dictionary of Modern Thinkers, P. 511.

(١٠٢) اقتبسه د. عبدالسلام الترمانيني في كتابه : «الرق : ماضيه وحاضره» ص ٢٠٩.

(١٠٣) جون ديوي : «آراء توماس جيفرسون الحية» ترجمة محمود يوسف زايد ص ٥٨. بيروت دار الثقافة عام ١٩٥٧.

ديمقراطية الأثينيين

د. مصطفى العبادي *

* أستاذ بقسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الكويت

عالم الفكر

الديمقراطية مثل الفلسفة اختراع يوناني، ولعلها لهذا السبب احتفظنا بالتسمية اليونانية في جميع اللغات بعد ذلك. ومن الغريب أن في كلا المجالين لعبت مدينة أثينا بالذات الدور الفعّال في إنماء وإنضاج كل من الديمقراطية والفلسفة معا. ومن أبرز مظاهر الارتباط أيضا أن الفلسفة اليونانية بلغت أوج ازدهارها في ظل سيادة الديمقراطية في أثينا.

وسوف نحاول في هذه الدراسة أن نتتبع الظروف المختلفة التي عرفتها أثينا في فترة معينة من تاريخها القديم، ومكّنتها من أن تغيّر وتطوّر نظمها السياسية في تجربة تاريخية فريدة، بحيث انتهت آخر الأمر إلى تحقيق درجة مرموقة من الممارسة الديمقراطية. ولعل أهم ما يميّز تجربة اليونان عامة والأثينيين بصفة خاصة، أنهم بلغوا درجة من الوعي الاجتماعي وحققوا نوعا من الثقافة السياسية مكّن العقل الأثيني من أن يقف من تجربته السابقة موقفا ناقدا، وأن يدرك أن النظم أكثر فاعلية من الأشخاص. ولذلك كانوا كلما ضاقوا بوضع عام، لم يقتنعوا بتغيير أشخاص الحكام فحسب، وإنما قاموا بتعديل الدستور وإحداث ما يلزم من تغيير في القانون. ولعل هذا الموقف يبرز مظهر الاختلاف الحقيقي بين التجربة اليونانية والتجارب السياسية السابقة في الشرق القديم وربما اللاحقة أيضا في العصور الوسطى في الشرق والغرب على السواء، التي امتازت بدرجة عالية من المحافظة على أسس نظام الحكم الذي غلب عليه طابع الحكم الفردي أو الملكي في معظم الأحيان. وإذا حدث وفسدت أحوال الدولة، قاموا بتغيير أشخاص أو أسر الحكام، دون تغيير جوهري في أسس النظام السياسي الذي لم يعرف أنه قام على أسس من دستور كتابي معلن، محدد المعالم والالتزامات.

لفهم التجربة السياسية اليونانية، لا بد من توضيح تطور المجتمعات فيها في الفترة الكلاسيكية على نحو يختلف عن كثير من المجتمعات الأخرى، وهو ارتباطها بما عرف اصطلاحا باسم "دولة المدينة" التي أطلق عليها اليونانيون كلمة "polis". وهو نظام لم تتضح معالمه في الفترة المبكرة قبل العصر الكلاسيكي، ولم يستمر في العصور اللاحقة بعده. أما بالنسبة للفترة المبكرة وهي عصر حضارة موكيني فيما بين ١٦٠٠ ـ ١٢٠٠ ق. م، فمعلوماتنا عنها قليلة نسبيا وجزئية، وتتمثل في الآثار المادية، ونحو ستمائة من الوثائق الكتابية المعاصرة من قصر "بيلوس pylos"، بالإضافة إلى الملحمتين الشهيرتين: الإلياذة والأوديسية، اللتين تنسبان للشاعر هوميروس. وتشير الصورة العامة التي أمكن جلاؤها من هذه المصادر أنه ساد اليونان في تلك الفترة عدد من الممالك المستقلة، ولكنها ارتطمت جميعا بنوع من التبعية أو الولاء مع دولة موكيني Mykenae التي كان لها التفوق والزعامة بين سائر الممالك. وكانت كل مملكة تتركز حول قصر منيف حصين، هو مقر الأسرة المالكة والحاشية ومن يتبعهم .ومن أهم أمثلة هذه القصور ما عثر عليه في مواقع موكيني ذاتها وبيلوس وتيرنس Ti-ryns وإسبرطة وأثينا وطيبة وكنوسوس Knossos في جزيرة كريت. ويبدو أن الطبقة الحاكمة في هذه الممالك، عاشت في رخاء بلغ حد البذخ في بعض الحالات، بفضل ما حققوه من ثروة عن طريق تجارة عالمية مارسوها مع مصر وسوريا وفلسطين وآسيا الصغرى وقبرص. ونعرف أيضا من وثائق الكتابة الخطية الثانية المعروفة باسم Linear B، أنهم تحكموا في رعاياهم عن طريق تنظيم إداري محكم ومنتشر بدرجة غير عادية[1].

ولم يكد القرن الثاني عشر ق. م. يبدأ حتى تتابعت أحداث مروعة لا نستطيع تتبع مراحلها المختلفة ولا التأكد من معالمها بدقة، ولكننا نعرف أنها وضعت حدا لجميع ممالك عصر موكيني وأدت إلى اندثار معالمه الحضارية ويكفي أن نذكر:

أولا: الحروب الطروادية الضروس التي خاضها العالم اليوناني الموكيني ضد دولة طروادة وحلفائها في آسيا الصغرى وقد خلد ذكرها هوميروس في ملحمة الإلياذة. ورغم خروج الجانب اليوناني منتصرا من هذه الحرب، إلا أنها أنهكت قواهم وشتتت الوحدة التي عرفوها تحت زعامة موكيني.

ثانيا: أعقب ذلك اضطرابات وتحركات بشرية شملت جميع مراكز الحضارة في شرق البحر المتوسط في اليونان وآسيا الصغرى وسوريا وفلسطين ومصر. أما بالنسبة لليونان موضع اهتمامنا، فقد اجتاحتها موجات عاتية من الغزاة، تمثلوا في القبائل الدورية المتبربرة الذين جاءوا على دفعات

متابعة على مدى قرنين من الزمان تقريبا . وكانوا من القوة والقسوة بحيث قضوا تماما على اكثر السكان السابقين، منهم من سقط قتيلا أو لاذ بالفرار والهجرة، أو تحول إلى الرق تحت السادة الجدد.

ثالثا: سادت الأمية حتى أصبح من المألوف أن تسمى القرون الأربع بين ١٢٠٠ ـ ٨٠٠ ق.م. "عصور الظلام في تاريخ اليونان" (٢). وبسبب اختفاء الكتابة لا نكاد نعرف لها تاريخا يقينيا بمعنى الكلمة سوى ما نستمده من انطباعات عامة من مجموعة الأشعار الهومرية، وهي العمل الوحيد الفريد الذي بقي لنا في نهاية تلك الفترة البالغة الظلام. ولعلها واحدة من أغرب مفارقات التاريخ أن تبقى لنا واحدة من أرقى آيات الإبداع الأدبي الإنساني من عصر أمية كاملة وعدم استقرار. وبقدر ما تسمح لنا الرؤية من خلال الأشعار الهومرية، فإن الصورة العامة التي تقدمها في إحدى مراحل التطور منذ سقوط عصر موكيني، تصف مجتمعا ملكيا أقل تحديدا ونضجا، وأبسط بكثير من ذلك التنظيم المحكم السابق الذي كشفت عنه وثائق الكتابة الخطية الثانية (Linear B) . ويمكننا أن نقول إنها ملكية مستضعفة تشرف على التحول إلى سيادة حكم الأرستقراطية. فالانقسام الطبقي إلى حكام ورعية، أو أشراف وعامة واضح فيها كل الوضوح. وتشمل الإلياذة أكثر من موقف يتمثل فيه هذا الانقسام الطبقي، منها ما جاء على لسان أحد أبطال المحاربين (يسمى ساربيدون Sarpedon) مخاطبا زميله جلوكس Glaukos وهما من إقليم ليكيا بآسيا الصغرى، ليقول قبل اقتحام المعركة مباشرة:

" جلوكس، لماذا نحن مميزون فوق سائر الناس في ليكيا، بما لنا من أماكن في المقدمة، وطعام وكؤوس مترعة بالخمر، والجميع ينظرون إلينا كما كنا آلهة، ولنا مساحة كبيرة من الأرض على ضفاف نهر كسانثوس Xanthos ، أرض طيبة لزراعة البساتين وحقول القمح ؟ هذا كله يلزمنا الآن بأداء الواجب والوقوف في الصفوف الأولى بين الليكيين وجها لوجه مع المعركة المستعرة حتى يقول بعض جنودنا المدججين بالسلاح: " حقا ما أعظم وما أشجع هؤلاء الرجال الذين يحكمون في أرض ليكيا، هؤلاء ملوكنا الذين يطعمون أسمن أغنامنا ويشربون أطيب الخمور في حلاوة الشهد، إن فيهم قوة كبيرة، وها هم يقاتلون في المقدمة بين الليكيين. "لو كنا يا صديقي، ننال حقاً الخلود والحياة الأبدية بالهروب من هذه الحرب إذن لما حاربت في الصفوف ولا دفعتك إلى المعركة، موطن المجد للرجال. ولكن هيهات، ها هي أشباح الموت بلا حصر تلاحقنا من كل صوب وتقف لنا بالمرصاد ولن يستطيع إنسان الإفلات أو التهرب منها. دعنا إذن نسير قدما، سواء جلبنا النصر لنا أو لغيرنا". هكذا تكلم ساربيدون، وما تردد جلوكس أو عصى له أمرا وتقدم البطلان يقودان جحفل الليكيين العظيم. " (٣)

لهذا النص طرافة خاصة، ليس فقط لأنه يصوّر الوضع الطبقي، ولكن لأن الشاعر جعل

أسس التميّز الطبقي ومبررات الالتزام الأدبي لدى أفراد الطبقة العليا، مادية محضة وبعيدة كل البعد عن أي نزعة مثالية أو دينية. ففي واقعية مباشرة لا يستند البطل ساربيدون إلى مبدأ أخلاقي أو إلى نسبه المقدس ليبرر به التزامه بالقيادة ومواجهة الموت في المعركة، وإنما هو واجب يلتزم به مقابل ما يناله من نعم وخيرات مادية. وواضح أيضا قوة الانتماء والتماسك الطبقي في قوله، سواء جلبنا النصر لغيرنا أو لأنفسنا".

إذا كان النص السابق يوضح وضع الطبقة العليا الشريفة، فهناك نص آخر معروف يوضح أيضا الموقف الطبقي ووضع طبقة العامة بصفة خاصة. وذلك بعد أن تلقى الملك أجاممنون (القائد الأعلى للإغريق) حلما مخادعا من الإله زيوس، بضرورة المبادرة بمهاجمة طروادة، فيهُمّ بدعوة جميع جيوشه إلى اجتماع شامل، ولكنه قبل أن يتوجه إلى هذا الاجتماع، قرر أن يعقد مجلس الشورى Boule من كبار القادة الحكماء ليشاورهم في الأمر [4] ويقول لهم أنه لن يخبر الجنود بحقيقة الحلم حتى يختبر عزيمتهم، ومدى استعدادهم لخوض الحرب أو أنهم يؤثرون العودة إلى أوطانهم. ينتقل مع هيئة مستشاريه إلى الاجتماع الكبير الذي ضم جميع فئات الجيش من عامة الجنود إلى سائر القادة. وفعلا يقف أجاممنون يتحدث إليهم بغير حقيقة الحلم، فيقول إن الإله زيوس الذي كان قد وعده بالنصر، ها هو يأمره في الحلم أن ينهي الحرب وأن عليهم أن يجمعوا أمتعتهم ويعودوا إلى أوطانهم.

عند ذلك انتشر إحساس بالسخط وخيبة الأمل بين الجنود، وشاع شيء من هرج ومرج، فنجد أحد الجنود من العامة يسمى ثيرسيتيس، المشهور بالسخرية اللاذعة وسلاطة لسانه، يغلبه الغضب، فيندفع في مهاجمة الملك أجاممنون وينحي عليه باللائمة ويتهمه بالأنانية والجشع. ويتضح للجميع أن ثيرسيتيس - باعتباره من العامة - قد جاوز حدّه وتكلم دون أن يكون له حق الكلام. فالكلام وإبداء الرأي - مهما بلغ من حدّة - من حق الملوك والقادة من الأشراف فقط، أما العامة من الجنود فلهم حق الحضور والاستماع فقط لما يقال ولما يستقر عليه الرأي بين القادة. لهذا كان جزاؤه قاسيا على يدي أوديسيون، أحد القادة الأبطال، الذي لم يكتف بنهره وشتمه بل أتبع ذلك بضربه ضربا مبرّحا حتى يصبح عبرة للآخرين من أمثاله. [5]

هذا الانقسام الطبقي المتمثل في الموقفين السابقين له أهميته البالغة لأنه، وإن كان يصوّر الوضع الاجتماعي في فترة التحول من الملكية إلى حكم الأشراف أو الأرستقراطية، فإن الانطباع الذي توفر لدى هوميروس، يدل على شدّة الإحساس بالانتماء الطبقي. وهذا الإحساس سوف يستمر وجوده وتأثيره على مسار الحركة السياسية بعد انتهاء عصر الظلام. كما أن هناك ذكرا منذ العصر الملكي لنوع من التنظيم السياسي تمثل في مجلس الشورى من كبار الأشراف Boule واجتماع العامة، على نحو بسيط وغير محدد، ولكن يستمر وجودهما وتطورهما ضمن النظم السياسية التي سنعرف بها

دولة المدينة بعد ذلك، وذلك في العصر الكلاسيكي الذي ننتقل للحديث عنه.

العصر الكلاسيكي

حين تتكشف لنا الرؤية التاريخية مرة ثانية مع بداية القرن الثامن ق.م. نجد أن الخريطة السياسية لبلاد اليونان قد تغيرت تغيرا بعيدا.

أولا: زال النظام الملكي من معظم البلاد، وحل مكانه مجتمعات أرستقراطية سادت في كل منها مجموعة من الأسر ذات الشرف والنسب العريق، ولكنها بدورها كانت تعاني من أعراض عدم الاستقرار والثبات وبدأت تتعرض لرياح التغيير.

ثانيا: تلاحظ زيادة كبيرة في عدد الوحدات السياسية المستقلة، أكثر من أي وقت مضى، إذ أصبح في كل وادٍ تقريبا يصلح للزراعة، مدينة تدعي لنفسها السيادة والاستقلال بذاتها لا تتبع دولة خارجها. هذا التنظيم الجديد هو "دولة المدينة" التي اشتهرت بها اليونان في العصر الكلاسيكي فيما بين القرنين الثامن ونهاية الرابع ق.م. وربما كان انعدام الأمن في فترة الغزوات الدورية الطويلة هو العامل الأول في إحداث هذا التشرذم أو الانقسام لبلاد اليونان حين أصبح أمن كل مجتمع منفردا ـ مهما صغر حجمه ـ هو شغله الشاغل، في ظروف عدم وجود سلطة مركزية كبرى قادرة على التدخل الفعّال وباستمرار على مسافة بعيدة، كلما دعت الضرورة. أما العامل الجغرافي، فقد ساعد دون شك على التقسيم في تلك الظروف ولكنه ليس بذاته كافيا لفرض التقسيم، وأكبر دليل على ذلك أن الانقسام السابق في عصر موكيني كان أقل حدة، كما أن اليونان لم تعرف هذا النوع من الانقسام مرة ثانية منذ الفتح الروماني في القرن الثاني[٦]. ومع ذلك، فسرعان ما تدعم هذا الانقسام السياسي وترسخت قواعده في نظام «دولة المدينة» في العصر الكلاسيكي، بحيث طبع الفكر اليوناني بطابعه، فتصوروه نظاما طبيعيا لهم، وأنه يمثل أرقى نموذج للمجتمع الإنساني المتحضر. وليس أدل على ذلك من أن اليونانيين حين هاجروا وانتشروا على شواطىء البحرين المتوسط والأسود، نقلوا معهم نظام دولة المدينة إلى بيئات جغرافية مختلفة لا تفرض الانقسام. وحين كتب كبار مفكريهم، من أمثال أفلاطون وأرسطو في القرن الرابع ق.م. في علم السياسة وأفضل نظمها، تناولوه في إطار الدويلة اليونانية أو دولة المدينة Polis ولم يتجاوزوه بحال. وكان لهذا النوع من التفكير تأثيره على مفكرين لاحقين من عصور وبيئات لم تألف دولة المدينة. فحين كتب القديس أغسطين في القرن الرابع الميلادي عن المجتمع المسيحي الأمثل، تصوره في شكل «مدينة الله DeiCivitas»، وبعده بستة قرون، كتب الفيلسوف الإسلامي الفارابي كتابه عن «أهل المدينة الفاضلة» في القرن العاشر الميلادي/ الرابع

الهجري .

ذكرنا من قبل أن عصور الظلام اليوناني عرفت في فترة منها نوعا من الحكم الملكي سرعان ما تحول إلى حكم الأرستقراطية . ولكن ليس لدينا من سبيل إلى معرفة طبيعة وظروف هذا الانتقال ، ومع ذلك فالانطباع العام حتى الآن أنه لم يقترن بالعنف . ففي مدينة أثينا يبدو أن صلاحيات الملك انتقلت تدريجيا وعلى مراحل إلى أرباب المناصب الجديدة من الأرستقراطية . وليس أدل على مظهر الاستمرارية من إطلاق لقب « ملك basileus » على أحد المناصب الرئيسية المنتخبة في أثينا وغيرها من المدن ، بعد سقوط الملكية نهائيا . وقد اختص منصب "الملك" بالإشراف على طقوس التضحيات المقدسة وغيرها من الواجبات الكهنوتية ذات التاريخ الموغل في القدم . وفي إسبرطة ، حيث استمرت الملكية الوراثية ـ رغم تحديد صلاحيتها ـ حتى نهاية القرن الثالث ق . م . ، أنشئت خمسة مناصب باسم « إيفور » منذ تاريخ مبكر ، يتم الانتخاب لها سنويا ، وكانت بمثابة هيئة تنفيذية ثانية إلى جانب الملوك ، ومارسوا سلطة كبيرة . ولا يبدو أن الانتقال كان مختلفا في المدن الأخرى ، رغم أن هذا لا يمنع بالضرورة أن بعض الملوك خُلعوا بالقوة . (٧)

يبدو أن معظم الهجرات إلى آسيا الصغرى حدثت في فترة سقوط الملكية وعصر سيادة الأرستقراطية . وكان لنجاح هذه الهجرات واستيطانها على الساحل الأسيوي ، تأثير كبير على دعم نظام « دولة المدينة » على شاطئي بحر إيجة في ظروف الاستقرار والهدوء النسبي التي أعقبت الغزوات الدُّورية . وبدأت المدن الجديدة على الساحل الأسيوي تُفيد من موقعها الهام في الاتصال التجاري والحضاري مع الممالك الشرقية الكبرى ، كما لم تستأثر الأسر الأرستقراطية القديمة بفرص العمل الاقتصادي الجديد ، ولكن أفسح المجال لمزيد من الأسر المغامرة النشطة ، التي حققت إلى جانبهم ثروات كبيرة ، وقد كرهت هذه الطبقة الجديدة من الأثرياء أن تظل محرومة من مناصب الحكم بسبب عدم تمتعها بشرط الانتساب إلى الأسر الشريفة العريقة ، ولكن هذا الوضع لم يستمر طويلا ، وبدأت المدن اليونانية تعاني مرة ثانية من سلسلة من الأزمات على مدى القرنين الثامن والسابع ق . م . ، كان من أهم أسبابها الزيادة الملحوظة في عدد السكان . وهكذا دخلت المدن اليونانية فترة من الاختبار القاسي ، خرجت منها أثبت أساسا وأنضج تنظيما . (٨)

في أثناء القرن الثامن ق . م . حدث تلاحم بين الأرستقراطية القديمة وطائفة الأثرياء الجدد ، وهكذا أصبحت تسود في معظم المدن طبقة جديدة تتميز بالثراء بصرف النظر عن شرط النسب ، أطلق عليهم اصطلاحا « حكم الأقلية » (وهي ترجمة الكلمة اليونانية Oligarchia) . وحرصت هذه الطبقة الجديدة على أن تزيد سيطرتها على المجتمع بزيادة ما تمتلك من الأرض التي كانت لا تزال مقياس الثروة الحقيقي . وقد أضر التزاحم على ملكية الأرض صغار الملاك ، الذين وجدوا أنفسهم

يفقدون أرضهم. وهكذا توفرت عناصر الأزمة: زيادة كبيرة في عدد السكان وخاصة الفقراء، مع زيادة في حدة الانقسام الطبقي. وقد وجدت الأقلية الحاكمة حلا للأزمة في الإقدام على تهجير الأعداد الزائدة من السكان عن طريق إنشاء مستوطنات خارجية apoekia انتشرت على سواحل البحرين المتوسط والأسود. هذه المستوطنات الخارجية قدمت حلا لمشكلة ملكية الأرض للفقراء، بأن وفرت لهم أرضا في الوطن الجديد، كما عادت بالنفع الوفير على الأقلية الحاكمة وعناصر الطبقة المتوسطة عن طريق إنهاء سيطرتها على التجارة العالمية. وكان من أهم نتائجها في هذا المجال، أن تفوق اليونانيون على منافسيهم الفينيقيين في السيطرة على تجارة شرق البحر المتوسط أثناء القرنين الثامن والسابع ق. م. [٩]

صاحب هذا التفوق اليوناني في التجارة العالمية، اختراع وسيلة جديدة للمعاملات التجارية، وهي اختراع العملة في القرن السابع ق. م. [١٠] وبدأ باستخدام معدن البلاتين أولا في صناعة العملة، ثم مالبثت أن تنبهت المدن اليونانية، وفضلت استخدام الفضة التي توفرت مناجمها في أماكن من اليونان، وخاصة في أقليم أتيكا التي ستمكن أثينا من أن تجعل عملتها أقوى أنواع العملة وأكثرها قبولا في كثير من الأسواق العالمية. وكان لسرعة انتشار استخدام العملة أساسا للمعاملات التجارية ردود فعل بالغة الأهمية والخطورة على الأوضاع الداخلية في المدن اليونانية. فلأول مرة، نشأ مقوّم جديد في الحياة الاقتصادية، وهو ما أصبح يعرف فيما بعد باسم « رأس المال ». وأصبحت الفضة والذهب على هيئة العملة تُكوّنان بذاتها ثروات محددة القيمة. ولأول مرة أيضا أصبح رأس المال من النقود، يُمثل ثروة تُنافس ملكية الأرض. ونظرا لأن مساحة الأرض الزراعية في بلاد اليونان كانت دائما محدودة، أصبح تكوين ثروة من النقود مضمونة القيمة، وبمقدار إمكانيات الأفراد، أسهل من الحصول على الأرض. ولدينا شاهدان معاصران من القرن السادس ق.م. يدلان على الأهمية التي اكتسبها رأس المال الجديد. الأول من الساحل الإيوني، وهو الشاهد الوحيد الذي بقي لنا للشاعر بيثيرموس Pythermos، قوله: " لم يعد هناك ما يشغل الناس، سوى المال ". [١١]

والشاهد الثاني من أشعار المصلح الأثيني الشهير صولون Solon الذي حدد مُكوّنات الثراء الفاحش، وجعل في مقدمتها: "ثروة طائلة من الفضة والذهب". وأضاف بعد ذلك "الحقول المنتجة للقمح والخيول والبغال". [١٢]

لم يكن غريبا أن تنجت عن هذه التطورات الاقتصادية مشاكل اجتماعية انعكست آخر الأمر في صورة اضطرابات سياسية خلال القرنين السابع والسادس ق. م. فلاحظنا مثلا أن أثرياء رأس المال الجدد يحرصون على أمرين: تحويل أموالهم إلى ملكية أرض، والمشاركة في الحياة السياسية وتولي مناصب الدولة. وبالنسبة للنقطة الأولى، أدت إلى ارتفاع أسعار الأرض، وبالضرورة غيرها من

المبلغ المعيشة، بحيث أضر الوضع الجديد بصغار الملاك والمستأجرين من المزارعين. فرأينا كثيرين منهم يتورطون في الديون بضمان الأرض -. إذا كانوا ملاكا، أو بضمان أشخاصهم إذا كانوا مستأجرين - حسب التقليد والعرف السائد.[١٣] وكثيرا أيضا ما استخدمت المناصب في دعم موقف أصحاب رؤوس الأموال.

ونجد انعكاسا قويا لسوء الأحوال وما تحملته الطبقة الفقيرة من ظلم في أشعار هيسيود Hesiod من إقليم بيوثيا في القرن السابع ق.م. فهو يشكو من أولئك الحكام «الذين يبتلعون الرشاوى ويصدرون الأحكام الظالمة.[١٤]» ويرى أن الظلم هو الذي دفع الناس إلى الهجرة، لأن العدل هو أساس كل خير، فلا يبحر الناس في السفن، والحقول تنتج ثمارها».

من ذلك نرى ظروف أزمة حادة توفرت في مدن كثيرة، وبصفة خاصة في المدن التجارية الكبرى التي شاركت في حركة الهجرة وتأسيس المستوطنات وما اقترن بها من تجارة عالمية صاحبتها نهضة صناعية مزدهرة. ويمكننا أن نضيف عنصرا جديدا ساعد على تعميق الانقسام الطبقي وتصعيد حدة الصراع. هذا العنصر الجديد يتعلق بنظام تكوين الجيوش في تلك المدن اليونانية، فكان هناك مقاييس لكل نوع من السلاح. أقواها وأكثرها تكلفة هو سلاح الفرسان، الذي كان قاصرا على الطبقة الثرية. ويليه سلاح المشاة الثقال، وكان جنوده من الطبقة المتوسطة التي ازدادت أعدادهم مع تحسن وضع الطبقة المتوسطة الاقتصادي في ظروف تحسن التجارة والصناعة. ازدادت فرق المشاة الثقال (التي عرفت اصطلاحا باسم Hoplites). وبسبب ازدياد أهميتهم العسكرية طالبوا بزيادة نصيبهم في الحياة السياسية، ووجدوا فرصهم في الوقوف إلى جانب الفقراء في صراعهم ضد النبلاء. وهكذا توفرت عناصر ثورة سياسية في كثير من المدن اليونانية، ولم يكن هدفها تغيير أشخاص الحكام، ولكن تغيير القوانين والنظام السياسي القائم. ولم تتماثل أو تتطابق الأحداث أو التطورات في جميع المدن اليونانية بطبيعة الحال، وإن تشابهت أحيانا ففي القرن السابع ق.م. على سبيل المثال، انتشرت موجة من الثورات في عدد من المدن التجارية، وعلى رأسها مدينة كورنثة، هدفها الإطاحة بالحكم القائم وإقامة حكم الفرد الواحد الذي يتزعم الثورة، وعرف اصطلاحا باسم tyrannos أو tyrant وتترجمها عادة باسم «طاغية» وكان الطاغية يحقق آمال الجماهير فيه عن طريق إصدار مجموعة من القرارات الإصلاحية التي تنصف الفقراء، من أهمها مصادرة مساحات من أراضي الحكام السابقين وتوزيعها بين الفقراء. ورغم أن الطغاة حاولوا عادة تثبيت أبنائهم في السلطة من بعدهم، ولكن حكمهم لم يدم طويلا في معظم الأحوال، ومع انتهاء القرن السادس ق.م. انتهت موجة حكم الطغاة من معظم المدن اليونانية؛[١٦] وسلكت المدن المختلفة أحد سبيلين أساسيين: سبيل حكم الأقلية oligarchia الذي تزعمته مدينة إسبرطة، أو سبيل حكم الأكثرية أو الديمقراطية demokratia الذي تزعمته أثينا.[١٧]

وليس هدفنا في هـذه الدراسة أن نقدم عرضا لمسار وتطور النظم في المدن المختلفة، مع ندرة المعلومات التفصيلية لكثير منها، ولكننا سنحاول أن نقدم عرضا شاملا لتجربة أثينا السياسية وذلك لسببين، أولا : أنها حققت أرقى تجربة سياسية ديمقراطية عرفها العالم قبل التجربة الديمقراطية، ثانيا : أنه من حسن الحظ أننا نعرف عن أثينا وتاريخها ونظمها السياسية أكثر مما نعرف عن مجموع المدن اليونانية الأخرى. فإن النهضة الثقافية المعجزة التي حققتها أثينا في القرنين الخامس والرابع ق.م. أثمرت فيضا من الكتابات الأدبية والتاريخية والفلسفية والسياسية والقانونية، مكنتنا من رؤية تاريخية، هناك كتابات المؤرخين هيرودوت وثوكوديدس وزينوفون المعروفة والمشهورة، كما أن هناك من كتابات الفلاسفة «الجمهورية» و «القوانين» لأفلاطون و«السياسة» لأرسطو. وقد انضاف إليها حديثا كتاب لأرسطو في «تاريخ الدستور الأثيني»، كان يظن أنه فقد واندثر قديما، إلى أن عثر صدفة على نسخة منه مكتوبة على إحدى لفائف ورق البردي في صعيد مصر في نهاية القرن الماضي. ومنذ نشره وتحقيقه أكثر من مرة، أصبح هذا الكتاب أفضل وأكمل مصدر تمتلكه لدراسة الدستور الأثيني. ومن مصادرنا الهامة أيضا أعمال الخطباء الأثينيين في المناسبات القضائية أو السياسية، والتي من أشهرها خطب ديموستنيس الخطيب والسياسي الأثيني الشهير في القرن الرابع ق.م. وأخيرا يجب أن نذكر مجموعات النقوش الكتابية والعملات والدراسات الحديثة التي دارت حولها، فقد ساعدت بدورها بنصيب وافر في جلاء الصورة ووضوح الرؤية [١٨].

التجربة السياسية الأثينية

أزمة القرن السابع ق.م.

حاولنا في العرض السابق أن نقدم بعض المعالم المشتركة التي شاعت في المجتمعات اليونانية في فترة انتقالها من عصر الظلام إلى العصر الكلاسيكي، وهي فترة تحول هـذه المجتمعات من حكم الملوك إلى الأرستقراطية وأخيرا حكم الأقلية في القرن السابع ق.م. وقد سبق أن لاحظنا أن هناك نمطا عاما من التنظيم السياسي وجد منذ نهاية العصر الملكي وعصر الأرستقراطية، وورد تصويره في الأشعار الهومرية. ويتلخص هذا التنظيم في وجود هيئة من الحكام، ومجلس للشورى boule يتكون من شيوخ النبلاء، كما وجد اجتماع عام ضم جميع المواطنين، يدعو إليه الحاكم كلما دعت الضرورة. هـذه هي الأسس التي قام عليها التنظيم السياسي في المدن اليونانية على اختلافها، وإن تباينت مراحل تطورها مع الزمن، أو تنوعت حدود صلاحيتها، أو اختلفت الأسماء التي أطلقت على كل منها من دولة مدينة أخرى.

إذا نظرنا إلى أقدم تنظيم سياسي عرفته أثينا في القرن السابع ق.م. كما وصفه أرسطو في بداية

كتابه عن الدستور الأثيني، نجده يشتمل على العناصر التالية: أولا، مناصب السلطة التنفيذية وهم الحكام ويسمونهم «أراخنة» (مفردها أرخون archon بمعنى حاكم)، وأهمهم ثلاثة، أحدهم وهو الأقدم تاريخيا، كان يطلق عليه لقب «ملك basileus» لأنه منحدر من زمن حكم الملوك، ثم أصبح يختص بالشئون الدينية. وبعده أنشىء منصب «قائد الحرب Polemarchos » عندما وجدوا أحد الملوك لايصلح للحرب.

المنصب الثالث بعد ذلك هو «الأرخون» الذي اختص بكل ما استحدث مع نمو دولة المدينة في مجال الشئون المدنية. ويضيف أرسطو «لهذا السبب اكتسبت الأرخونية مزيدا من الأهمية في زمن متأخر بفضل ما أضيف إليها من صلاحيات». هذه المناصب الثلاثة لم تخضع لتنظيم دقيق منذ بداية وجودها، فكانت أولا مدى الحياة، ثم حددت بعشر سنوات، ثم أصبحت لسنة واحدة فقط. ويشترط فيمن يرشحون لتولي هذه المناصب أن يكون متمتعا بنسب إلى أسرة عريقة وثروة مناسبة. ثم زيد عدد مناصب الحكام إلى تسعة، بإضافة ستة مسئولين عن السجلات القانونية والمدنية وإصدار الأحكام النهائية في القضايا وأصبح يطلق عليهم جميعا لفظ «أراخنة»، مع تمييز «الأرخون المدني» الذي تسمى سنة الأرخونية باسمه (archo eponymos) ويعتبر بمثابة المسئول الأول بين هيئة الحكام [١٩].

أما بالنسبة للسلطة التشريعية، فيبدو أنها تمثلت منذ القرن السابع ق. م. على الأقل في ثلاث هيئات هي:

أولا: مجلس الأريوباجوس Areopagos أو مجلس الشيوخ، وكان معقل الأرستقراطية وأهم هيئة سياسية في الدستور الأثيني، وينحدر من العصر الملكي كما سبق أن رأينا. وكان يتكون من رؤساء الأسر العريقة والأراخنة السابقين. ويصفه أرسطو «بأنه المسئول عن النظام العام وتنفيذ القوانين، وأنه حقيقة كان يباشر أكثر وأهم شئون الدولة، وهو السلطة العليا في محاكمة المخالفين للنظام العام وفرض العقوبات، وهو الهيئة الوحيدة التي استمرت عضويتها مدى الحياة». [٢٠] ويضيف أرسطو في موضع لاحق، بأن مجلس الأريوباجس - في العصور القديمة، كان يستدعي الأشخاص المناسبين، ويعينهم حسبما يتراءى له - لمدة سنة في المناصب المختلفة، كلا للعمل الذي يصلح له [٢١].

ثانيا: الجمعية الشعبية وعرفت في أثينا باسم «إكليزيا ekklesia»، وكانت تضم جميع المواطنين المتمتعين بالحقوق السياسية كاملة، وهم القادرون على تسليح أنفسهم بالسلاح المناسب (وهو وضع شبيه بالاجتماع العام في الإلياذة كما سبق أن ذكرنا). وللإكليزيا حق انتخاب الأراخنة

التسعة وأمناء الخزانة وقادة الفرسان hipparchoi ، كل حسب نصاب مالي محدد: ألف دراخمة (أو درهم) للأراخنة وأمناء الخزانة ، أما القادة العسكريون فقد حدد لهم شرطان: مالي، مقداره عشرة آلاف دراخمة، وأن يكون له أبناء ذكور فوق سن العشر سنوات[٣٢].

ثالثا: يبدو أنه كان هناك أيضا مجلس ثالث، وسط بين الهيئتين السابقتين، وهو مجلس الشورى ويتكون من ١ : ٤ أعضاء يختارون بطريق القرعة من بين المواطنين المتمتعين بجميع الحقوق السياسية، بشرط أن يكونوا قد تجاوزوا الثلاثين عاما (وهو شرط خضع له أصحاب المناصب الأخرى) وكل عضو يتخلف عن حضور جلسة لاجتماع الشورى أو الإكليزيا، يدفع غرامة متزايدة حسب طبقته[٣٣].

هذه النظم السياسية التي أوردها أرسطو، لم يكن قد تم تسجيلها حتى الربع الأخير من القرن السابع ق. م. وهو القرن الذي شهدت فيه أثينا، مثل كثير من المدن اليونانية، أزمة طاحنة، وصراعا طبقيا يهدد بثورة شاملة. وقد وصف أرسطو الموقف في مطلع كتابه بهذه الألفاظ:

«كان هناك صراع طويل بين طبقتي النبلاء وعامة الشعب، لأن نظام الحكم كان في يد الأقلية، فكان الفقراء وزوجاتهم وأطفالهم مستعبدين للأغنياء. كان الفقراء يكونون الأتباع و«السدسيين hektemoroi »، إذ كان هذا هو مقدار الإيجار الذي يدفعونه مقابل فلاحة أرض الأثرياء. وكانت الأرض كلها في أيد قليلة وإذا لم يدفع هؤلاء المستضعفون الإيجار، كانوا مع أطفالهم يباعون رقيقا. فجميع الديون كانت بضمان أشخاص المدينين... وكان أكثر النظم قسوة وبغضا في نظر العامة، هو إمكانية استرقاقهم ولذلك أضمروا السخط والبغض لكل شيء إذ لم يكن لهم نصيب في أي شيء»[٣٤].

نرى من هذه الفقرة أن الصراع الطبقي وعناصر الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والنفسية قد بلغت حد الانفجار في النصف الثاني من القرن السابع ق. م. وكان أسلوب الثورة الذي شهدته بعض المدن اليونانية هو إحداث التغيير بأسلوب الطغاة، كما سبق أن ذكرنا. وفعلا أطل هذا الأسلوب برأسه على أثينا في محاولة كولون Kulon ٦٣٢ ق. م. ولكن محاولته باءت بالفشل ففر هو خارج الدولة، بينما احتمى أتباعه بمعبد الإلهة أثينة على قلعة الأكروبول وبعد أن حصلوا على وعد بالأمان، هموا بمغادرة المعبد ولكنهم هوجموا وقتلوا بناء على أمر الأرخون الحاكم في تلك السنة وهو ميجاكليس Megakles الذي كان ينتمي لواحدة من أكثر الأسر الأثينية نبلا وعراقة، تسمى ألكميون Alkmeon.

وكان لحادثة قتل هؤلاء الجنود في حرمة المعبد، رد فعل قويّ في المدينة، واعتبر إثما ورجسا حل

بالمدينة، ولزم تطهيرها من آثاره بنفي وإبعاد المتسببين فيه من المدينة، سواء أكانوا أحياء أو أمواتا. وهكذا أخرجت جثث الموتى من قبورهم، ونُفي جميع أفراد أسرة ألكميون نفيا أبديا، حسب نص الحكم الذي صدر في حقهم[25] ويبدو أن وراء هذا الحكم دوافع سياسية واضحة وهو إبعاد أسرة قوية من مجال الحياة السياسية الأثينية. ورغم ذلك فسوف تختلف المواقف في المستقبل من تفسير هذا الحكم، وسوف يكون لأفراد من أسرة ألكميون عودة إلى المدينة ودور قيادي في تزعم الحركة الديمقراطية بعد أكثر من قرن من الزمان.

ورغم فشل محاولة كولون، فقد كانت بمثابة إنذار للأقلية الحاكمة في أثينا، لذلك، رغبة منهم في تجنب حدوث محاولة ثانية ولتهدئة خواطر العامة، قرروا تنفيذ أحد مطالب العامة وهو تسجيل وإعلان جميع النظم والقوانين التي كان أكثرها غير مكتوب أصلا أو مسجلا وغير مُعلن؛ باعتبار أن معرفتها كانت قاصرة على النبلاء الذين لهم وحدهم حق تولي مناصب الحكم والقضاء. وكُلِّف أحد النبلاء أصحاب الخبرة القانونية، يسمى دراكون Drakon بمهمة تسجيل الدستور والقوانين المعروفة، وإعلانها سنة ٦٢١ ق. م.[26] ويبدو أن مهمة دراكون اقتصرت على تسجيل وإعلان القوانين، وأن تدخله كان محدودا. ورغم أن أرسطو عرض للنظم السياسية مرتين في كتاب «الدستور الأثيني»، مرة قبل دراكون ومرة ضمن أعماله مما أحدث نوعا من البلبلة أول الأمر، ثم تبين نهائيا أن الدستورين يكادان يتطابقان، وأجزاؤهما مكررة.[27]

وقد سبق أن عرضنا لمعالم هذا الدستور المبكر. أما بالنسبة لمجموعة قوانينه، فمعظمها لم يصل إلينا، إذ حل محلها تشريعات صولون، باستثناء بعض القوانين الجنائية المتعلقة بجريمة القتل[28] ويتضح من أحد نصوصها أنه ميَّز بين القتل العمد والقتل الخطأ، مما يعتبر خطوة متطورة في الفكر القانوني[29] وقد اشتهرت قوانين دراكون بالقسوة البالغة، حتى قيل عنها إنها "كُتبت بالدم وليس بالمداد". وحين سُئل "لماذا كانت قوانينه بهذه القسوة؟" أجاب: "بعض الجرائم الصغيرة يستحق مرتكبوها الموت، أما الجرائم الكبرى، فلم أجد لها عقوبة أشد"[30]

صولون: إصلاح حذر

نرى مما سبق أن مهمة دراكون في تسجيل وإعلان الدستور وسائر القوانين لم تغير من واقع الأمر شيئا؛ ومع ذلك فهي لا تخلو من دلالة في ذاتها على ازدياد الوعي السياسي والنضج الثقافي في المجتمع الأثيني فمنذ ذلك الوقت فصاعدا، أصبحت معالم النظام القائم معروفة ومحددة بنصوص؛ ولذلك أصبح الصراع أوضح مسارا وأكثر منهجية بصفة عامة، وإن لم يقل حدّة وعنفا. ومع بداية القرن السادس، أي حلول ٦٠٠ ق. م، كانت الأزمة قد بلغت ذروتها حسب تصوير أرسطو للموقف:

"كانت الديون تُقترض بضمان شخص المدين، والأرض في أيدٍ قليلة، والأكثرية رقيق للأقلية؛ فثار عامة الشعب ضد الطبقة العليا، واقترن الصراع الطبقي بالعنف، واستمرت المواجهة بين كلا الحزبين زمنا طويلا، إلى أن توصلا إلى اتفاق بينهما على اختيار "صولون" حكمًا وحاكما archon، وعهدوا إليه بأمر الدولة (عام ٥٩٤ ـ ٥٩٣ ق. م.) "[٣١].

ندرك من هذه العبارة أن أسباب الأزمة الأساسية اقتصادية، تمثلت في أن مشكلة الديون كانت تُعتبر أكبر كارثة أصابت الشعب الأثيني، وكانت في حالة العجز عن رد الديون، سببا في نتيجتين مدمرتين، الأولى هي أن فقد صغار المزارعين ما لديهم من أرض رهنوها ضمانا لديونهم؛ والثانية، أن فقد كثيرون من الأجراء في الزراعة والصناعة حريتهم الشخصية حين اقترضوا بضمان أشخاصهم، فتحولوا من مواطنين أحرار إلى عبيد لدى دائنيهم من القلة الثرية.

هذا هو الموقف الذي كُلِّف صولون بمواجهته، ومُنح صلاحيات استثنائية لإحداث ما يرى من تشريعات. ويبدو أن صولون كان مؤهلا لهذه المسئولية من حيث الخبرة ووضعه في المجتمع. يصفه أرسطو في عبارة مشهورة "بأن صولون من حيث النسب والمكانة، كان من أرقى رجال المجتمع، ولكن من حيث الثروة ومجال العمل من الطبقة الوسطى" [٣٢]. لا ينبغي أن نفهم من تعبير "الطبقة الوسطى" ما هو مفهوم الآن، كل ما يقصده أرسطو هو أن صولون لم يكن من كبار مُلاك الأرض، وإنما ينتمي إلى فئة التجار الجدد الذين حققوا ثروتهم عن طريق التجارة الخارجية[٣٣]. ويتفق هذا المعنى مع مدلول الكلمة اليونانية التي ترجمتها «مجال العمل ta pragmata» والتي تشبه تعبيرنا الحديث «رجل أعمال» الذي لا تعتمد ثروته أساسا على ملكية الأرض الكبيرة. ويتفق هذا التفسير أيضا مع الصورة التي يقدمها بلوتارخوس عن صولون، فرغم انتسابه إلى أسرة يُعتقد أن نسبها يصعد إلى البيت الملكي القديم، إلا أن والده بدّد ثروة الأسرة مما دفع صولون إلى إعادة بناء الثروة عن طريق التجارة الخارجية وخاصة مع مصر [٣٤].

إلى جانب هذه الخلفية الاجتماعية الاقتصادية، تكشف مجموعة أشعار صولون التي اقتبسها كل من أرسطو بلوتارخس عن ثقافة رفيعة واهتمام بالغ بأحوال المجتمع الأثيني في عصره، مما أكسبه شهرة وشعبية بين معاصريه على اختلاف اتجاهاتهم الطبقيّة. ويتضح من بعض أشعاره، أنه كان له موقف محدد من الأزمة القائمة وأسبابها؛ فكان عادة يوجه اللوم إلى الأثرياء باعتبارهم السبب في الصراع، مثل قوله:

"أنتم أيها الغارقون في وفرة من النِّعم، اكبحوا شهواتكم في صدوركم، ولتُوجِّهوا فكركم المَغرور نحو غايات أكثر اعتدالا. لأننا لن نُسلّم لكم

ولن تكون عاقبة الأمور جميعها على هواكم ".

ويرى أرسطو أن اختيار صولون أرخونا جاء بعد كتابته قصيدة تميزت بالاعتدال مطلعها: " إني لأنظر، فيمتلء قلبي حزنا
عندما أرى أقدم أرض إيونية تتهاوى للسقوط ".

وتستمر القصيدة بعد ذلك في مخاطبة الحزبين المتصارعين، مبيّنة ما لكل منهما من حقوق وما عليه من التزام أو مآخذ في تصرف كل منهما. ثم يطالب الطرفين معا بالعمل على وقف النزاع القائم[٣٥].

بمثل هذه الخلفية وذلك النوع من التفكير، تصدى صولون لأعباء مهمته الصعبه. ويتضح منذ البداية أنه أدرك أن الأزمة اقتصادية في أساسها، فبدأ بمهاجمة أصل الداء وهي مشكلة الديون، وأصدر في ذلك قانونين ثوريين، هما:

١ ـ منع فورا وفي المستقبل أن تكون الديون بضمان شخص المدين.
٢ ـ ألغى وأسقط جميع الديون القائمة العامة والخاصة.

وكان هذين القانونين رد فعل قوي في المجتمع الأثيني. فالأول حرر الكثرة الفقيرة من الأثينيين من الخوف الذي كان يتهددهم بالتحول إلى العبودية بسبب الديون، وهو ما كانوا قد تعرضوا له فعلا قبل صدور قانون صولون. وهكذا لم يعد ممكنا أن يتحول الأثيني الحر إلى العبودية في وطنه.

ثم جاء القانون الثاني مكملا للأول، لأنه أدى إلى تحرير المواطنين والأرض معا، عن طريق إلغاء جميع الديون القائمة وإبطال كل ما ترتب عليها. والمقصود بالديون العامة في الضرائب المتأخرة المستحقة للدولة من الأفراد على ما لهم من أرض وممتلكات. فبسبب عجز أصحابها عن دفع ضرائبها، كانت أراضٍ كثيرة مهددة بالمصادرة، ثم البيع عادة للأثرياء. أما الديون الخاصة فهي التي بين الأفراد، وكثير منها كان بضمان ما يمتلكه المدين من أرض أو بضمان شخصه، وفي الحالتين كان الضمان إلى ملكية الدائن الثري، سواء كانت أرضا أو شخصا. ويعتبر هذا القانون من أخطر ما صدر من قوانين في التاريخ القديم، وقاومه أصحاب الأموال مقاومة عنيدة؛ ولكن صولون اعتقد أنه الحل الوحيد للمشكلة القائمة، وأطلق عليه وصفا يعني أنه «رفع العبء» عن كاهل المجتمع seischthia؛ كما افتخر بهذا القانون في إحدى قصائده، قائلا "لقد حررتُ الأرض مما كبّلها، ورددت إلى الحرية كثيرين كانوا قد بيعوا للرق "[٣٦].

بعد أن فرغ صولون من هذين القانونين واطمأن إلى تطبيقهما الشامل ،تحوّل إلى النظم السياسية التي كانت تقوم على حكم الأقلية إلى أبعد الحدود. وسوف نلاحظ أنه كان أكثر حذرا وأقل ثورة مع النظم السياسية من موقفه السابق حيال مشكلة الديون. ولعل من المناسب هنا أن نوضح طبيعة الوضع العام وطريقة التفكير في دولة المدينة في ظل سيادة حكم الأقلية، ليمكننا أن نفهم الوضع القائم أولا، وأسلوب تعامل صولون معه بعد ذلك. سبق أن أشرنا إلى أن أساس نظام دولة المدينة polis كان في حقيقة الأمر نظاما قبليا دخل في مرحلة الاستقرار المدني، ثم أخذ يتطور في ظل هذا التكوين السياسي الاجتماعي الصغير. واستمر التكوين القبلي واضحا وله تأثير في حياة دولة المدينة، مع ميل مستمر نحو مزيد من التنظيم والالتزام بالقوانين. وفي ظل هذا التصوّر كان الأثينيون ينتمون إلى أربع قبائل، كل قبيلة تنقسم إلى أقسام ـ كل منها يسمى «ثلثا trittus» ؛ و «الثلث» ينقسم بدوره إلى أقسام أصغر [٣٧]. وكان التنظيم العسكري والسياسي على السواء شديد الاتصال بطبيعة هذا التكوين القبلي وأقسامه. فلم يكن هناك جيش نظامي دائم، بل كانت كل قبيلة ـ حسب أقسامها ـ مسئولة وقت الحرب عن تقديم عدد مناسب من وحدات الجيش مع قادتهم ؛ كما كان كل مواطن مسئولا عن تسليح نفسه حسب قدرته المالية، كما سبقت الإشارة. بطبيعة الحال كان هناك ضرائب عامة تجبيها الدولة، ولكن حيلتها كانت تُنفق على المنشآت العامة التي تهم الدولة أو المجتمع كله، مثل المعابد ودور الحكم والمحاكم والموانئ والتحصينات والطرق والأسطول ونحو ذلك. في ظل هذا التفكير والتقليد السائد، كان العمل السياسي أيضا منظما حسب القبائل ولا يتقاضى من يقوم به أجرا. كما أنه يجب أن يكون لكل من يتصدى للعمل السياسي ثروة مناسبة تمكنه من التفرغ للسياسة ومناصبها ومجالسها. وهكذا أصبح لكل منصب نصاب مالي يشترط توفره فيمن يتقدم للترشيح لتولي المنصب. وفي ظل الوضع الذي أقرته قوانين دراكون، قسم الأثينيون إلى أربع طبقات أو فئات مالية على النحو التالي:

الطبقة الأولى : فئة خمسمائة ميديمنوس Pentakosiomedimnoi وهم من يملكون أرضا أو عملا يحقق لهم عائدا سنويا بهذا القدر أو ما يعادله على الأقل (الميديمنوس = كيل من القمح أو غيره).

الطبقة الثانية : فئة الفرسان hippeis وهم من يملكون أرضا أو عملا يحقق دخلا سنويا بين ٥٠٠ ـ ٣٠٠ ميديمنوس.

الطبقة الثالثة : فئة أطلق عليها زيوجيتاي zeugetae وهم أصحاب دخل سنوي بين ٣٠٠ ـ ٢٠٠ ميديمنوس.

الطبقة الرابعة : فئة أطلق عليها ثيتيس Thetes من لهم دخل سنوي أقل من ٢٠٠ ميديمنوس.

في ظل هذا التقسيم كانت الفئة الأخيرة «ثيتيس» محرومة من الخدمة العسكرية ومحرومة أيضا من المشاركة في الحياة السياسية إطلاقا. وكانت الفئة الثالثة «زيوجيتاي» هي أقل الطبقات التي سمح لها بالجندية وعضوية الجمعية الشعبية «إكليزيا». أما مناصب الحكم والقضاء، فكانت قاصرة على الفئتين الأولى والثانية فقط، حسب النصاب المحدد لكل منصب[٣٨].

وقد تقبّل صولون الأساس القبلي والتقسيم المالي للمواطنين على حالها، ولكنه تدخل بالتغيير والإصلاح ـ في اتجاه ديمقراطي واضح ـ بالنسبة للوضع السياسي للطبقة الدنيا أولا، ثم بالنسبة لطريقة التعيين للمناصب المختلفة، على نحو يضعف من قيود حكم الأقلية السائدة.

أما بالنسبة لطبقة «الثيتيس»، فبعد أن حررها اجتماعيا بقوانينه الثورية في مشكلة الديون، خطا خطوة إيجابية نحو تحريرها سياسيا أيضا، بإدخالهم جميعا أعضاء في الجمعية الشعبية «الإكليزيا» دون أي قيد مالي. وهكذا أصبحت هذه الجمعية الشعبية تضم لأول مرة مجموع المواطنين الأثينيين على قدم المساواة بغير استثناء، لا فرق بين غني وفقير. ثم ألحق هذا القانون بتشريع آخر أنشأ بمقتضاه محاكم شعبية جديدة، تتكون من محلفين يختارون من مجموع المواطنين في الإكليزيا بطريق القرعة، حسب تنظيم القبائل الأربعة. ويعتبر إنشاء المحاكم الشعبية بالذات، خطوة ثورية لأن القضاء من قبل، كان شديد الارتباط بالأرستقراطية. وقد لاحظ أرسطو ذلك، فقال إن تكوين المحاكم الشعبية بهذا الأسلوب، زاد من ثقة العامة بأنفسهم، وأنه أكثر إصلاحات صولون ديمقراطية؛ رغم أنه لم يسمح لهم بتولي أي من مناصب الحكم والإدارة التي جعلها وقفا على الطبقات الثلاث العليا[٣٩].

وبالنسبة للمناصب العليا مثل الأراخنة وأمناء الخزانة التي كانت قبل صولون بالانتخاب من بين أفراد الطبقة الأولى بواسطة الإكليزيا، فقد أبقى لها وضعها الاجتماعي من الطبقة ذاتها ـ فئة الخمسمائة ميديمنوس ـ مع تعديل في طريقة الاختيار. فقد أدخل صولون مبدأ القرعة في التعيين لمعظم المناصب من بين مرشحين سبق انتخابهم في القبائل الأربع. وفيما يتعلق بالأراخنة التسعة، كانت كل قبيلة تنتخب عشرة مرشحين، ثم يتم بطريق القرعة اختيار تسعة من بين الأربعين مرشحا

من مجموع القبائل الأربع[٤٠]. قد يبدو لنا أن استخدام مبدأ القرعة في التعيين لمناصب الحكم غريبا، وقد يقول قائل إنه قد يأتي لمنصب الحاكم بشخص غير مناسب. بطبيعة الحال كان الأثينيون مدركين لهذه الحقيقة، ومع ذلك فقد احتاط صولون لمثل هذا الاحتمال بأن جعل مرحلة القرعة تأتي بعد مرحلة الانتخاب المباشر في كل قبيلة. ومن الغريب أننا سنجد الحركة الديمقراطية في أثينا تتحمس في المستقبل لتعميم مبدأ القرعة باعتباره مبدأ ديمقراطيا، ضد مبدأ الانتخاب الذي نظروا إليه على أنه مبدأ أرستقراطي، ولعل السبب في ذلك أن عملية التصويت والانتخاب تتأثر عادة بعوامل النسب والمكانة الاجتماعية، في حين يختفي أثرها في نظام القرعة. وهكذا يمكن أن يقال إن صولون رغم إبقائه الأرخونية في الطبقة العليا، إلا أن ادخال نظام القرعة في المرحلة الثانية أضعف من سيطرة الأسر القوية.

وبالنسبة لمجلس الشورى Boule، فليس من الواضح مدى تدخل صولون فيه، لأن أرسطو سبق أن وصفه في الدستور القديم وذكر أن عدد أعضائه ٤٠١، ثم يعود ويقول إن صولون أسسه من ٤٠٠ عضو، مائة من كل قبيلة. ومن المحتمل أن هذا المجلس قديم، وحافظ صولون عليه كما هو دون تغيير يذكر. فالاختيار استمر بالقرعة من الطبقات الثلاث العليا؛ ومهمته هي إعداد الموضوعات التي تعرض على الإكليزيا[٤١].

كذلك كان موقف صولون محافظا بالنسبة لأهم هيئة سياسية في أثينا، نقصد مجلس الأريوباجوس، معقل الطبقة الأرستقراطية. فظل تكوينه من أفراد الأسر الكبرى العريقة بالإضافة إلى من سبق لهم تولي منصب الأرخونية، وكانت العضوية فيه مدى الحياة. فأبقى له وضعه المتميز باعتباره المسئول عن الدستور وسلامة تطبيقه، وظل الهيئة المسئولة عن مناقشة وإقرار أهم شئون الدولة وله صلاحيات مطلقة في محاكمة وإصدار الأحكام النهائية ضد المخالفين للنظام العام. وأصدر صولون قانونا خاصا بمحاكمة وإدانة كل من يحاول من أصحاب المناصب حرمان الشعب من حقوقه السياسية. ويبدو أن الهدف من هذا القانون هو جعل الأريوباجوس مسئولا عن مقاومة ومنع الزعماء الطموحين من قيام حكم الطغاة في أثينا[٤٢].

يتضح من التشريع الأخير مقدار القلق الذي شعر به صولون - ولا بد معه آخرون - من احتمال قيام طاغية في أثينا، ولذلك احتاط ضده بدعم الأريوباجس في هذا الشأن. ويبدو أن شبح قيام

طاغية كان ماثلا بشدّة في تفكير صولون، فلم يقنع بتكليف الأريوباجوس بمسئولية مقاومته؛ وأصدر تشريعين آخرين يهدفان إلى الغاية نفسها، ولكن عن طريق جعل الشعب نفسه مسئولا مسئولية جماعية عن حماية الحياة الدستورية. نص التشريع الأول على حق أي مواطن يشاء، أن يرفع دعوى قانونية دفاعا عن أي شخص آخر لحقه ظلم؛ لاحتمال خوف المظلوم نفسه من شدّة بطش ظالمه. ويذكر بلوتارخوس أنه حين سُئل «ما أفضلُ مدينة يعيش فيها الإنسان؟» أجاب صولون «تلك المدينة التي يُبادر فيها من لم يلحقه ظلم، مثل من أصابه الظلم، على عقاب الظالم»[٤٣]. والتشريع الثاني يتعلق بفترات الصراع الطبقي المتكرر في أثينا الذي من السهل أن يُستغل في إقامة طاغية. لذلك احتياطا ضد هذا الموقف أيضا، أصدر صولون قانونا ينص على أن كل من لا ينضم صراحة لأيٍّ من الجانبين المتصارعين، يحرم من حقوقه المدنيّة والسياسية[٤٤].

هذه هي مجمل تشريعات صولون السياسية، التي اعتبرت أساسا لكل تشريع أثيني بعد ذلك، وكثر الرجوع إليها والاستشهاد بها وخاصة في ظروف الأزمات؛ ومن وجهة نظر سياسية، اعتبرت نقطة تحوّل في تاريخ أثينا السياسي من حكم الأقلية إلى الديمقراطية وكان صولون نفسه شديد الاعتداد بما حققه بأسلوب دستوري، وليس عن طريق الثورة واستخدام العنف؛ وقد أكد هذه الأفكار في أكثر من قصيدة كقوله:

«لا أجد متعة في تحقيق أي شيء
بأسلوب العنف الذي يصطنعه حكم الطغاة؛
ولا يرضيني أن يتساوى النبيل والوضيع
في نصيبه من أرض الآباء السوداء»[٤٥].

وفي قصيدة أخرى يقول:

«لقد شرعتُ القوانين للنبيل والوضيع
مقيما حكما سويا من العدل للجميع.
ولكن، لو كان أمسك بزمام السلطة
رجل غيري، خبيث الطوية، يملؤه طموح السلطة،
لما ألزَم الناس حدودهم.

ولو أبيت عندئذ استعدادي لعمل ما يرضي أعداء الشعب،
أو تنفيذ ما دبره خصومُ هؤلاء (من الطغاة)
لفقدت هذه الدولة كثيرين من أبنائها.
لهذا السبب وقفتُ أتقي الضربات من كل اتجاه،
أدور دوما حول نفسي كذئب حاصرته الكلاب»[٤٦]

يبدو أن الجملة الأخيرة في القصيدة السابقة تُعبر عن موقف حقيقي، ففي خلال السنة التي تولى فيها الأرخونية (٥٩٤ ـ ٥٩٣ ق. م.)، تعرضت تشريعاته لنقد مستمر من الحزبين، فالأثرياء ضاقوا بإلغاء الديون، في حين أن العامة لم يقنعوا بما نالوا، وطالبوا بإعادة توزيع الأرض الزراعية بين جميع المواطنين. ولكن صولون لم يستمع لأي منهما. وبعد أن انتهت سنة حكمه، استمروا يلاحقونه ويطلبون منه أن يقدم تفسيرات لبعض قوانينه تجعلها أكثر مناسبة لمصالح كل منهم. وضاق صولون بهذا كله وطالبهم بأن يُقسموا على احترام التشريعات والتعهد بالالتزام بها دون تعديل لمدة عشر سنوات، وهناك من يقول لمدة مائة سنة. بعد ذلك غادر المدينة وسافر إلى مصر للتجارة والدراسة في بعض معابدها التي اشتهر كهنتها بالتفوق في بعض مجالات العلم[٤٧].

تجربة حكم الطغاة في أثينا

هكذا أنجز صولون المهمة التي ألقيت على عاتقه وأعلن قوانينه المختلفة ثم رحل، وسواء حدد فترة سريانها بمائة أو بعشر سنوات، فإن مسار الحياة السياسية الأثينية اتخذ اتجاها مخالفا تماما لكل ما أراده صولون، وتأجل التطور نحو الديمقراطية الحقّة قرابة قرن من الزمان تقريبا. فما كاد صولون يرحل عن المدينة حتى اتصل الصراع من جديد؛ ويروي أرسطو أن دوافع النزاع في هذه المرحلة اختلفت باختلاف فئات الناس، «فبعضهم شعر بالسخط بسبب إلغاء الديون، وآخرون ضاقوا بالوضع السياسي بسبب ما طرأ عليه من تغييرات جذريّة، وآخرون أيضا شاركوا في الصراع بدافع من طموحاتهم الشخصية»[٤٨]. ويضيف بعد ذلك أنه وُجد ثلاثة أحزاب، وهي: حزب الساحل الذي اتخذ طريقا وسطا بزعامة ميجاكليس من أسرة الكميونة (مما يدل أن هذه الأسرة قد عادت زمن صولون من المنفى)؛ وحزب السهل وهو يدعو إلى حكم الأقلية بزعامة ليكورجس؛ وحزب الجبل من عامة الشعب والفقراء ومن لم يكونوا من نسب أثيني صريح بزعامة بيزستراتس الذي

كان أكثر الزعماء الثلاثة شهرة وشعبية بسبب قوة شخصيته ودوره المتميز في الحرب ضد ميجارا. وقد وصف بلوتارخس الموقف في عبارة ذات دلالة، وهي: «وعلى هذا النحو، فبينما طبقت المدينة قوانين صولون، كان كل جانب يتوقع ثورة ويتطلع إلى دستور آخر، ليس أملا في المساواة، ولكن ليحصل على نصيب أكبر بالتغيير وليتحكم في خصومه تحكما مطلقا». ويبدو أن بيزستراتس كان شديد الطموح في السلطة؛ ورغم أنه من إحدى الأسر الكبيرة وكانت له ـ عن طريق والدته ـ صلة نسب بصولون، حاول أن يستغل حالة السخط السائد وأن يستولي على الحكم بالقوة ويقيم نفسه طاغية. وفعلا اصطنع وسيلة، بأن جرح نفسه وادعى أن خصومه السياسيين اعتدوا عليه، وحصل على موافقة الإكليزيا على أن يتخذ له حرسا خاصا لحمايته رغم معارضة صولون لهذا القرار. وبعد ذلك استخدم هذه القوة من الحرس مع مؤيديه من الشعبيين في الاستيلاء على قلعة الأكربول سنة ٥٦١ ـ ٥٦٠ ق.م[٤٩]. ولكن مركزه على رأس الدولة ظل مزعزعا باتفاق الأحزاب الأخرى ضده، حتى تكرر نفيه وعودته مرتين (فيما بين ٥٥٥ ـ ٥٤٠ ق.م.) وأمكنه خلال نفيه الثاني أن يكوّن قوة عسكرية بدعم من بعض الطغاة في مدن أخرى، واقتحام أثينا بعد انتصار عسكري، ومصادرة جميع الأسلحة في حيازة المواطنين، وأمسك بمقاليد الحكم بقبضة قوية. وبعد أن تخلص من الخصوم ونفاهم وعلى رأسهم أسرة الكميون، سلك سلوكا معتدلا، واهتم بشئون الفقراء، وقدم لهم مساعدات مالية ليتمكنوا من الاستقرار في الحياة الزراعية ويبتعدوا عن المدينة وحياة السياسة. كما اشتهر بالعطف على الفقراء والاعتدال مع الخصوم، حتى وصفه أرسطو بأنه أقرب إلى الحكم الدستوري من حكم الطغاة[٥٠]. ولكن ما من شك أن الجميع كانوا يخشون بأسه. فقيل إنه استُدعي ذات يوم للمثول أمام الأريوباجس في جريمة قتل اتهم بشأنها. ولم يترفع عن الحضور للدفاع عن نفسه ولكن الشخص الذي وجّه ضدّه الاتهام امتلأ رعبا، ولم يحضر[٥١]. ويفسر أرسطو السبب في نجاحه في العودة المتكررة بسهولة من المنفى والبقاء مدة طويلة في الحكم كطاغية ـ أي بغير سند من القانون ـ هو ضعف القانون الأثيني حتى ذلك الوقت ضد الطغاة، ونصه «كل من يتآمر من أجل إقامة طاغية، أو يساعد في إقامة حكم طاغية، يسقط عنه وعن أسرته حقوق المواطنة»[٥٢]. وينبغي أن نوضح هنا أن الصفة الأساسية التي تجعل من الحاكم طاغية في نظر الإغريق، هو الوصول إلى الحكم بغير الطريق القانوني وهو الانتخاب، وبقاؤه في الحكم عادة مدى الحياة؛ هذا بصرف النظر عن أسلوبه في الحكم سواء أكان عادلا أو رحيما أو خلاف ذلك. وفعلا بقي بيزيتراتيس في الحكم حتى وفاته ٥٢٧ ق.م.، فخلفه إبناه هيبياس وهيبارخس، وكان هيبياس هو الأكبر والأحكم، وأكثر شبها بوالده، فتولى الحكمْ بنفسه وساعده أخوه. وسارت الأمور على

نحو ما كان عليه الحال زمن والدهما، إلى أن دُبّرت مؤامرة ضدهما، قتل فيها الأخ الأصغر، فتبدّل أسلوب هيبياس من اللين والاعتدال إلى الريبة والشك والقسوة والاضطهاد. وهكذا فقد حكم الطاغية شعبيته وعم السخط جميع الطوائف، ونشأ اتصال بين القوى الداخلية وعناصر المنفيين في الخارج وعلى رأسهم أفراد من أسرة ألكميون. وازدادت المعارضة ضد الطغاة قوة حين ساندتهم إسبرطة، العدو التقليدي ضد الطغاة والمؤيدة دائما لحكم الأقلية. واستطاعت هذه القوى مؤتلفة أن تتفوق على حكم الطغاة عسكريا، وتتحرر منهم أثينا نهائيا سنة ٥١٠ ق. م.[٥٣]

أثينا موطن المساواة isonomoi Athenai

ما من شك أن سقوط حكم الطغاة في أثينا استقبل من الجميع بفرحة بالغة، وتحول هارموديوس وأرستوجيتون - قاتلا هيبارخوس - إلى رمز من رموز الحرية الأثينية، وأصبح اسماهما يُنشدان في أغاني الشراب بين الشعبيين، مثل هذه الأبيات:

«سأخفي سيفي في فرع من شجر الآس
مثل هارموديوس وأرستوجيتون
عندما قتلا الطاغية
وجعلا أثينا موطن المساواة»[٥٤]

ولكن الحرية والمساواة السياسية لا تتحققان بقتل طاغية أو إسقاط نظامه؛ بل لا بد من توفر مستوى من الوعي العام يرى مصلحة المجتمع بأسره مرتبطة بها. وهذا المقياس يصعب تبنيه إلا باختبار قاس. وقد واجه الأثينيون هذا الاختبار الصعب بعد سقوط حكم الطغاة مباشرة إذ تقدم للزعامة السياسية إزاجوراس من الأرستقراطية وزعيم الأقلية؛ وكليستنيس من أسرة ألكميون، اللذان تزعما المعارضة ضد الطغاة من المنفى وتنافس الزعيمان على استمالة الدوائر والأوساط السياسية المختلفة إلى جانبه في عملية إعادة البناء الجديدة التي أصبحت أثينا مقبلة عليها. وفي حين تفوق إزاجوراس واستحوذ على تأييد المنظمات أو الجمعيات الخاصة hetairiai ذات الطابع الاجتماعي والسياسي من شباب الأرستقراطية والأقلية، وتم انتخابه أرخونا عام ٥٠٨ ق. م.، قاد كليستنيس المعارضة بتأييد عامة الشعب، الذين تزعم قضيتهم وأعلن عزمه على إقامة نظام سياسي يحقق حكم الشعب أو الديمقراطية. وخشي إزاجوراس أن يفلت الموقف من يده، فاستنجد بملك إسبرطة

كليومينيس، وكانت بينهما رابطة ضيافة xenia حسب التقاليد اليونانية القديمة[55]. ودعاه إلى العودة وأقنعه بالعمل على إقصاء «اللعنة عن المدينة» باعتبار أن أسرة ألكيمون كانت قد لحقتهم اللعنة منذ فتنة كيلون، على نحو ما مرّ بنا. وما إن بلغ كليستنيس أمر هذه الاتصالات، حتى بادر بالخروج من المدينة سرًا. وحين وصل الملك الإسبرطي إلى أثينا، قام بطرد ٧٠٠ أسرة بدعوى اللعنة الإلهية. بعد ذلك حاول حل مجلس الشورى boule القديم، وإقامة حكومة أقلية ضيقة برئاسة إزاجوراس ومعه ٣٠٠ من أعوانه باعتبارهم أصحاب السلطة العليا في المدينة. وشرعوا بعد ذلك في مراجعة سجلات المواطنين بدعوى أن كثيرين فازوا بالمواطنة زمن الطغاة دون وجه حق. ولكن ما كادوا يشرعون في تنفيذ هذا المخطط حتى تصدى لهم مجلس الشورى القديم، وانضم إليهم العامة. وفوجىء كليومينيس وإزاجوراس بهذا الموقف الذي لم يتوقعوه ولم يستعدوا له، فلاذوا مع جنودهما وأتباعهما بالفرار إلى قلعة الأكروبول. فتعقبهم الشعب وحاصروهم لمدة يومين، وفي اليوم الثالث، سمحوا للملك كليومينيس وجنوده وكذلك إزاجوراس وآخرين بالانسحاب حسب شروط هدنة اتفقوا عليها، كما تقضي بنفي إزاجوراس وأتباعه؛ ثم قاموا باستدعاء كليستنيس وسائر المنفيين. وعلى هذا النحو آلت السلطة السياسية للشعب وأصبح كليستنيس رئيسهم واعتبر زعيم الشعب prostates، بعد أن حاز ثقته المطلقة بفضل كفاحه المتصل ضد الطغاة[56].

وهكذا تم إبعاد إزاجوراس من الأرخونية، وانتخب كليستنيس مكانه في العام ذاته (٥٠٨/ ٥٠٧ ق.م.)[57]؛ وأصبح من المنتظر أن يبر بوعده ويعدل الدستور. ويبدو أنه كان مستعدا للقيام بهذه المهمة أحسن استعداد، وأن وعوده السياسية السابقة لعامة الشعب كانت نتيجة دراسات مستفيضة بهدف إصلاح حقيقي وليس مجرد الفوز بالزعامة والحكم. ولكي نتبين جوهر الإصلاح، يجب أن ندرك أن ثورية دستور كليستنيس ونقطة الاختلاف الحقيقية عن دستور صولون. تكمن في مبدأ واحد أساسي، وهو تحطيم قاعدة التنظيم القبلي الذي كانت جميع التنظيمات الاجتماعية والسياسية مؤسسة عليه ومرتبطة به من قبل. ولعل هذا كان مكمن القصور أو الضعف الحقيقي في دستور صولون.

وقد يكون المبدأ أو الهدف الذي سعى إليه كليستنيس واضحا ومعلوما له ولكثيرين غيره؛ ولكن وضعه موضع التنفيذ كان بالغ الصعوبة، ولم يخلُ من تعقيد، بحيث خفيت أبعاده الحقيقية على بعض المؤرخين القدماء، مثل هيرودوت[58]. ولعل أرسطو هو أكثر من أدرك مغزى تشريع كليستنيس المتعلق بالقبائل، الذي وصفه بهذه العبارة: «قام كليستنيس بتوزيع جميع الناس

(الأثينيين) إلى عشر قبائل بدلا من الأربع السابقة، بهدف مزج بعضهم ببعض، حتى يمكن أن يشترك عدد أكبر في مباشرة شئون الدولة، وذلك بقبولهم ضمن هيئة المواطنين. هذا هو أصل المثل القائل ــ لا فحص في القبائل ــ وكانت تُوجّه ضد أولئك الذين أرادوا التثبّت من نسب كل أسرة»[٥٩]. تكشف هذه العبارة الأخيرة عن الموقف المتفجر الذي كان يهدد أثينا. ففي ظل التكوين القبلي القديم كان هناك كثير من الأهالي المستقرين من قديم في إقليم أتيكا، وليس لهم وطن آخر، ولكنهم كانوا خارج تشكيل القبائل الأربع بتكويناتها العشائرية القائمة على النسب القديم منذ استقرارها الأول. ثم حدث أن انضمت إليهم أعداد أخرى وافدة في ظروف الانتعاش الاقتصادي الذي شهدته أثينا في القرنين السابع والسادس ق. م. وكثيرا ما حدث امتزاج بينهم وسائر الأثينيين عن طريق الزواج أو المصلحة المشتركة في مجالات العمل التجاري الصناعي. وبذلك أصبحوا يكوّنون فئة اجتماعية فعّالة، وخاصة باتفاق مواقفهم مع طبقة الثيتيس، كثيرة العدد؛ وهكذا أصبحوا أيضا قوة مؤثرة في ظروف الأزمات، وقد ألمح إلى ذلك أرسطو في ظروف الأزمة التي ظهر فيها بيزستراتوس، فقال: «وانضم إلى عامة الشعب أولئك الذين أصبحوا فقراء بعد أن فقدوا الديون المستحقة لهم (التي ألغاها صولون)، وأولئك الذين لم يكونوا يتحدرون من نسب (أثيني) صريح لأنهم كانوا قلقين بشأن حقهم في المواطنة».

وكان من الطبيعي أن قام بيزستراتوس بتثبيت حق المواطنة لهم جميعا مقابل تأييدهم له. وقد أكد أرسطو هذه الحقيقة أيضا بقوله:

«ومما يؤكد هذه الملاحظة الأخيرة ما حدث في أعقاب طرد الطغاة مباشرة، حين قام الأثينيون بمراجعة سجلات المواطنين، بدعوى أن كثيرين كانوا قد اكتسبوا حقوق المواطنة دون وجه حق»[٦٠].

يتحدث أرسطو هنا عن الإجراء الذي حاوله إزاجوراس بمجرد ما تولى الأرخونية في ظل حماية الملك الإسبرطي له، مما حفز هذه الفئة غير القليلة إلى الاندفاع في تأييد كليستيس مع سائر القوى الديمقراطية، حتى لا يتعرضوا لخطر إسقاط المواطنة عنهم.

ولعل من المناسب هنا أن نلاحظ أنه بالرغم من مظهر الاتفاق بين موقفي بيزستراتوس

وكليستنيس من قضية تعميم المواطنة بين أكبر عدد ممكن، فإن أهدافهما اختلفت اختلافا جذريا. فبالنسبة لبيزستراتوس، فقد استهالهم إليه بمنحهم المواطنة ليستأثر بالسلطة مدى الحياة ولأسرته من بعده، إن استطاع. أما كليستنيس فقد أراد أن يعالج مشكلة حقيقية عانى منها المجتمع الأثيني أكثر من قرن من الزمان، وكانت مصدر قلق وعدم استقرار مستمر. وكان كليستنيس يعرف أن مهمته ـ مثل صولون ـ تشريعية محضة، وأن مدة ولايته الدستورية لمنصب أرخون موقوتة بسنة واحدة، أي أنه لن يجني ثمار إصلاحه بالبقاء في الحكم يوما واحدا بعد انتهاء المدة القانونية للأرخونية.

بعد تعميم المواطنة الأثينية بين كل من استحقها، خطا كليستنيس الخطوة الثورية في دستوره نحو القضاء على الهياكل القبلية القديمة التي كانت قائمة على صلة الدم بين أعضائها: وذلك بأن وضع تنظيما انتخابيا جديدا يحل محل القبائل القديمة بكل أقسامها المتوارثة (كما كان الحال في دستور صولون)، وجعل حجر الزاوية في برنامجه الجديد وحدة شعبية تسمى "ديموس demos"، وهو تكوين سكاني قروي كان معروفا من قبل في ريف إقليم أتيكا.[11] ولكن كليستنيس جعله الآن تكوينا سياسيا، ويمكن أن نشبهه بالدائرة الانتخابية في نظمنا الحديثة. كما حاول أن يجعلها متقاربة الأعداد فيما بينها، بحيث إذا كان هناك "ديموس قديم"، كبير وكثير السكان، قسم في التنظيم الجديد إلى ديمين أو أكثر من الديمات، وكذلك في المدينة، نظم سكان أحيائها في ديمات متعددة. وهكذا أصبح إقليم أتيكا كله يشتمل على نحو ١٧٠ ديموس، وتحددت المواطنة لكل مواطن بتسجيله في الديموس الذي كان يسكنه في ٥٠٧ ق.م، وهي سنة صدور القانون. ونشأ عن هذا الإجراء أن توزعت الأسر الكبيرة على عدة ديمات حسب ظروف سكنى أفرادها في ذلك العام. وهكذا انكسرت رابطة النسب القديم، وضعف تأثير الأسر الكبيرة على عملية التصويت والانتخاب. كما أصبح لزاما على كل مواطن أن ينتسب إلى الديموس المسجل فيه وليس لعشيرته من النسب، وكان هذا الانتماء للديموس وراثيا. دون التزام باستمرار السكن فيه. فمهما تغيرت إقامة الأسرة، ظلت منتمية إلى الديموس الذي سجلت فيه أول مرة سنة ٥٠٧ ق.م. وأخيرا أصبح لكل ديموس رئيس demarch وجمعية عمومية تضم جميع أعضائه. وقد أدرك أرسطو الأبعاد الاجتماعية والسياسية لهذا التنظيم، فوصفه في عبارة ـ رغم تعقيدها ـ ذات دلالة، يقول فيها:

"إن كليستنيس جعل انتماء الأهالي إلى الديموس بمثابة رابطة أخوة بينهم، بحيث أن أبناء الديمات المختلفة ـ تجنبا لإحراج المواطنين الجدد ـ لا يخاطبون بعضهم البعض بأسماء آبائهم، ولكن باسم الديموس المنتمي إليه الشخص. وقد استمر الأثينيون يتخاطبون فيما بينهم باسم الديموس... ولكنه سمح للجميع بالمحافظة على صلاتهم الأسرية الخاصة".

ونعرف من الممارسة العملية بعد ذلك أن الأثينيين كانوا عادة يستخدمون اسم الأب فقط مع اسم الديموس . وتدل عبارة أرسطو إلى أي مدى ذهب كليستنيس في تحقيق أعلى درجة ممكنة من الشعور بالمساواة بين المواطنين ، فلا تمييز بين المواطنين الجدد وقدامى المواطنين ، كما منعهم من " التفتيش في أصول القبائل phylokrinein . . . فالكل في المواطنة سواء . "(٦٢)

بعد أن نظم الوحدة الانتخابية الأساسية وهي " الديموس " ، انتقل كليستنيس لاستكمال الهيكل الانتخابي للدولة كلها ، بالأسلوب ذاته الذي يحقق تفتيت الأقاليم والجماعات السكانية الكبرى ثم مزج الفئات المختلفة جغرافيا وطبقيا . وعلى هذا ، قسم أتيكا إلى ثلاثة أقاليم بحيث يتميز كل إقليم منها بأنماط معينة من النشاط الاقتصادي ، وهي : المدينة astu حيث الصناعة ورأس المال : الساحل paralia حيث صيد الأسماك والمناجم ، داخل الأرض mesogeia حيث الرعي وقطع الأخشاب . أما مناطق الزراعة ، فقد وزعها على الأقاليم الثلاثة بطريقة متناسبة ، كما حرص على أن تكون أعداد السكان متقاربة في كل منها . ونظرا لتقارب أعداد السكان ، تقاربت أيضا أعداد الديمات : ما بين ٥٠ ـ ٦٠ في الإقليم الواحد ثم قسم الديمات في كل إقليم إلى عشر مجموعات بحيث كانت الديمات في كل مجموعة متتالية وغير متجاورة جغرافيا ، ثم أطلق على المجموعة الواحدة الاسم القديم الثلث «trittus» (الذي كان من قبل ثلث القبيلة من القبائل الأربع القديمة) . وعلى هذا النحو أصبح هناك ثلاثون «ثلثا» أو مجموعة ، في الأقاليم الثلاثة علما بأن «الثلث» الجديد لا يمثل مساحة متصلة من الأرض ، ولا جماعة سكانية متجاورة ولا تتضح وحدتها البشرية إلا من خلال التنظيم الانتخابي في الدولة كلها . وأخيرا أخذ بطريق القرعة «ثلثا» واحدا من كل إقليم من الأقاليم الثلاثة ، ليكون من «الأثلاث» الثلاثة وحدة أكبر أطلق عليها اسم «قبيلة phyle» . على هذا النحو كون كليستنيس بطريق القرعة « عشر قبائل » من نوع جديد تماما ، مجرد تسمية اصطلاحية ـ لا تخلو من تأثير نفسي مريح ـ ولكن ليس لها وجه شبه بالقبيلة القديمة ، وليس بين أفرادها أدنى صلة نسب . وكان لكل قبيلة بالمعنى السياسي الجديد جمعية عمومية تضم كل أعضائها من الرجال ، ومسئولون يتولون تصريف شئونها الانتخابية والدينية والمالية والعسكرية . (٦٣)

إن وضع هذا التنظيم الرياضي المعقد نسبيا في صيغة تنفيذية ، بما استلزمه من إجراءات إدارية وإحصائية وما استتبعه أيضا من تعديل في النظم الدستورية المختلفة ، لم يمكن استكماله بطبيعة الحال في عام واحد ، وربما استغرق ثلاث سنوات على الأقل . (٦٤) بعد ذلك بدأت الممارسة العملية على مراحل أيضا ، كما يتضح من عرض أرسطو لتطبيقات التشريعات الدستورية ومنها ما تأخر نحوا من عشرين سنة تقريبا ، كما حدث في حالة مناصب الأرخونية . فيبدو ـ حسب رواية أرسطو ـ أن الأثينيين بعد طرد الطغاة ، أخذوا بمبدأ انتخاب الأراخنة انتخابا مباشرا من مجموع المواطنين أي الإكليزيا ، وأنهم استمروا يعملون بهذا النظام حتى ٤٨٧ ق.م. حين قرروا الأخذ بنظام صولون في

تعيين الأراخنة على مرحلتين : الانتخاب ثم القرعة في ضوء التنظيم القبلي الذي استحدثه كليستنيس ، مع الأخذ في الاعتبار بأنه حدث توسع طبقي في اتجاه ديمقراطي عن طريق السماح لطبقة الفرسان إلى جانب الطبقة العليا من ذوي خمسمائة ميديمنوس التي كانت الأرخونية قاصرة عليها في دستور صولون . وعلى هذا الأساس أصبحت كل قبيلة من القبائل العشر تنتخب عن طريق الديمات ٥٠ مرشحا ، ثم يتم اختيار الأراخنة التسعة من مجموع ٥٠٠ مرشحا . ويبدو أن السبب في تأخر تعيين الأراخنة بالأسلوب الجديد الذي هو أكثر ديمقراطية ، يرجع إلى ظروف الحروب الفارسية التي بدأت حوادثها تتصاعد منذ عام ٥٠٠ ق . م . تقريبا .(٦٥) فكانت الحروب دائما تدعم الطبقة العليا في السلطة لأن القادة العسكريين كانوا عادة من هذه الطبقة بفضل خبرتهم وقدرتهم المالية التي كانت ضرورية كما سبق أن أوضحنا . ويتفق هذا مع ما حدث في منصب القادة العسكريين strategoi ، فقد استمر تعيينهم بالانتخاب المباشر في القبائل ، بحيث أصبح هناك عشرة قادة ، واحد لكل قبيلة ، ويرأسهم جميعا البوليمارخس كما كان في دستور صولون .(٦٦)

وإذا انتقلنا إلى هيئات السلطة التشريعية نلاحظ أولا أن مجلس الأريوباجس لم يطرأ عليه تغيير كبير ، لأن كليستنيس احتفظ له بمركزه المتميز في الدولة باعتباره الهيئة المسئولة عن تطبيق القوانين والمحافظة على الدستور . واستمر الوضع كما كان من قبل بحيث يصبح الأراخنة السابقون أعضاء فيه مدى الحياة . وهكذا بقي الأريوباجس ممثلا للطبقة العليا في المجتمع . ويلاحظ أرسطو أن خلال الحروب الفارسية التي قامت نحو من ربع قرن عقب تشريعات كليستنيس ، اكتسب الأريوباجس مزيدا من الأهمية والمكانة بقرار أو قانون عام ، ولكن بفضل دوره القيادي في ذلك الصراع المصيري الذي خاضه الأثينيون بنجاح .(٦٧)

ومن ناحية أخرى نجد أن التغيير الذي طرأ على مجلس الشورى boule كان أكثر وضوحا وأشد تأثيرا في دفع الدولة في اتجاه أكثر ديمقراطية . في ظل نظام القبائل العشر الجديدة ، أصبح عدد أعضائه خمسمائة وعُرف بهذا الرقم بدلاً من تسميته بمجلس الأربعمائة من قبل ،وأصبح لكل قبيلة جديدة خمسون عضوا . أما طريقة اختيارهم ، فكانت تمر بمرحلتين ، الانتخاب ثم القرعة . ومرة أخرى وجدنا الديموس هو الوحدة الانتخابية الأساسية ، إذ كان كل ديم ينتخب عددا محددا من المرشحين بنسبة عدد سكانه ، بشرط أن يكون فوق سن الثلاثين ومن الطبقات الثلاث العليا ، كما كان الحال في دستور صولون . ومن مجموع من تنتخبهم الديمات كانت كل قبيلة تختار بالقرعة ، خمسين مندوبا عنها ، ويعتقد أن هذا الأسلوب أضعف كثيرا من تأثير أصحاب النفوذ . بعد الانتهاء من عملية الانتخاب بالقرعة ، يخضع الخمسمائة مندوب رسمي يتضمن التثبت من صلاحية كل مندوب وصحة تسجيله في ديموس . وكانت نتيجة الفحص تعرض على مجلس الخمسمائة القائم التي كانت قراراته نهائية في صحة العضوية أوبطلانها ، ويتم اختيار بديل عن كل من رفضت عضويته

من بين من لم تصبه القرعة السابقة . بعد إتمام هذه الإجراءات ، يتولى المجلس الجديد مهامه لمدة سنة . وقد بقيت له المهام التي كان قد حددها صولون وخاصة إعداد وإقرار جميع الموضوعات والقرارات التي تعرض على الجمعية الشعبية «الإكليزيا» ليصدر فيها قرارا نهائيا . ولكن يبدو أن كليستنيس زاد اختصاصاته كثيرا في مجال الإشراف على كثير من مرافق الدولة وشئون الأسطول ومساءلة كثير من المسئولين الإداريين حول سلامة ما يقومون به من أعمال . ولذلك رأى ضرورة تقسيمه إلى لجان بعدد القبائل ، وكل لجنة تتكون من خمسين عضوا من قبيلة واحدة تتولى تصريف الأمور لمدة عُشر السنة وتتعاقب لجان القبائل على هذا النحو على مدار السنة وعرفت اللجنة باسم prytaneis ، عليهم رئيس epistates يختار بالقرعة لمدة يوم واحد فقط : وهذه اللجان هي التي تقرر عقد اجتماع خاص لمجلس الخمسمائة ، وهي التي تدعو الجمعية الشعبية للانعقاد . ونظرا لأن القانون حدد أن أي مواطن لا يكون عضوا بالمجلس أكثر من مرتين ، ولا يكون رئيس لجنة أكثر من مرة واحدة بين سن الثلاثين والستين ، أدى هذا إلى أن يدخل أكبر عدد من المواطنين أعضاء في هذا المجلس الذي أصبح مركزا لتدريب المواطنين على تحمل أعباء الإدارة في الدولة ، مما سيؤهلهم لمسئوليات أكثر فيما بعد . (٦٨)

وإذا انتقلنا أخيرا إلى الجمعية الشعبية ، الإكليزيا ، نجد أن وضعها قد تغير لسببين أساسيين : الأول ، زيادة أعدادها بعد أن دخل في هيئة المواطنين كثيرون كانوا محرومين من المواطنة قبل ذلك ، والثاني ، أن النظام الانتخابي الجديد عن طريق الديموس جعل الإكليزيا ـ باعتبارها تضم جميع المواطنين ـ أساس كل عملية انتخابية في الدولة في ظل إحساس عام من الحرية والمساواة . ونظرا لأن أعضاء المحاكم الشعبية heliaia كانوا يختارون بالقرعة من الإكليزيا شعر الشعب أن أعضاء منه يمثلون الهيئة القضائية العليا في الدولة . وأخيرا زاد كليستنيس من مسئولية الإكليزيا بجعلها الجهة المسئولة عن حماية الدستور ضد السياسيين الطموحين ، وذلك بسن قانون جديد بمنح الإكليزيا حق النفي السياسي لكل من يُخشى خطره على سلامة الدستور ، فيحق لأي مواطن أن يتقدم ضد السياسي الذي يعتبره خطرا على الدستور ، فإذا أقرت لجنة مجلس الخمسمائة (أي مجلس الشورى) الاقتراح لزم عرضه على الإكليزيا في اجتماع خاص ، وإذا وافق عليه ستة آلاف مواطن ، نفي الشخص المتهم لمدة عشر سنوات دون أن تسقط عنه المواطنة ودون أن يفقد ممتلكاته في الدولة . عرف هذا القانون باسم أوستراكسموس ostrakismos ، وهي كلمة يونانية مشتقة من ostrakon وتعني شقفة أو كسرة الفخار التي كانت تستخدم ليكتب عليها اسم من يراد نفيه بدلا من بطاقة ورق البردي الذي كان غالي الثمن نسبيا . (٦٩)

هذه هي أهم معالم النظم والتشريعات التي استحدثها كليستنيس ، التي يرى أرسطو أنها جعلت نظام أثينا السياسي أكثر ديمقراطية مما كان في ظل دستور صولون (٧٠) ، لأنها زادت كثيرا من

نصيب الشعب ودوره في مباشرة شئون الدولة وجعلته يشعر أنه صاحب رأي فعال ، ومسئول مسئولية كاملة في توجيه سياسة الدولة . ومن الجدير بالملاحظة أن الشعب الأثيني كان عند مستوى المسئولية التي حصل عليها ، فاعتقد هيرودوت أن الأمجاد التي حققها الأثينيون في الصراع ضد الغزو الفارسي « كان مرجعها هو ما نالوه من حرية ومساواة في ظل دستور كليستنيس » [٧١] . وهناك مثال مشهور على تصرف الجمعية الشعبية - الإكليزيا - بوعي ومسئولية في ٤٨٣ ق . م . حين اكتشف منجم جديد للفضة ، حقق للدولة فائضا ضخما من المال (١٠٠ تالنتون) . فتقرر عرض الموضوع على الإكليزيا ، ليقرروا مصير هذا المال . بطبيعة الحال وجد من اقترح تقسيمها بين المواطنين ، ولكن القائد والسياسي المشهور ثيموستوكليس استطاع أن يقنعهم بتحويلها للإنفاق على دعم الأسطول ، وأمكن فعلا بناء مائة سفينة حربية جديدة ، مما مكن الأثينيين بعد ثلاث سنوات أن يحققوا أكبر انتصار بحري في التاريخ القديم في معركة سلاميس المشهورة سنة ٤٨٠ ق . م . [٧٢]

ويمكننا أن نقول إن الشعب الأثيني حقق أعظم أمجاده العسكرية خلال الأربعين سنة التي ساد فيها دستور كليستنيس ، وهي فترة الحروب الفارسية ولواحقها حتى عام ٤٦٦ ق . م . ففي خلال هذه الفترة تحت تأثير الخطر الفارسي ، وبفضل روح التسامح والإحساس بالمساواة التي أشاعها دستور الأثينيين ، تكاتفت وتعاونت طبقات الشعب جميعا من أجل سلامة الوطن وتحقيق الصالح العام . وقد أدرك أرسطو ذلك التلاحم الاجتماعي وانعكاسه السياسي ، حين لاحظ أن زعامة الشعب الأثيني اقتسمها ثيمستوكليس المنتمي لأسرة من أوساط العامة ، وأرستيدس الأرستقراطي النسب . حاز الأول شهرة كبرى في القيادة العسكرية ، بينما اشتهر الثاني باعتباره أعظم سياسي ، « ولذلك اتخذ الأثينيون من الأول قائدا ومن الثاني مستشارا لهم » . ويضيف أرسطو أنه رغم ما بينهما من منافسة ، تعاونا من أجل مجد أثينا في مجالي السياسة الداخلية والخارجية ، كما حدث في بناء الأسوار الدفاعية عن المدينة ، وفي تأكيد زعامة أثينا لحلف ديلوس . ذلك الحلف الذي ضم معظم مدن وجزر بحر إيجه ، وكان قد نشأ وتطور لتحقيق الأمن الجماعي بينها ضد الخطر الفارسي .

ويلاحظ أرسطو أيضا أن مجلس الأريوباجس استعاد في هذه الفترة كثيرا من سلطانه وتحكمه في توجيه شئون الحكم ، وذلك بفضل دوره الإيجابي في معركة سلاميس ودعم الأسطول الأثيني ، مما حقق للأثينيين الزعامة البحرية بين اليونان ، بالرغم من مقاومة إسبرطة . وفي ظل هذه السياسة تحول حلف ديلوس إلى إمبراطورية أثينية ، فازداد الأثينيون ثروة وثقة بالنفس ، ودرجوا على معاملة أعضاء حلف ديلوس باعتبارهم أتباعا لهم وليسوا حلفاء . كما أصبح عامة الأثينيين يعيشون في بحبوحة من العيش بفضل الجزية التي كانوا يجبونها من أعضاء حلف ديلوس . [٧٣]

الثورة الديمقراطية

ولكن ما كاد الخطر الفارسي يتبدد نهائيا بعد هزيمة الفرس في معركة يوريميدون ٤٦٦ ق . م .

وبمقتل ملكهم أحشويرش ٤٦٥ ق . م . الذي أعقبه فترة من الفتن والاضطرابات في فارس حتى وجدنا العالم اليوناني يدخل فترة من الخلاف والانقسام بين المدن اليونانية وفي داخل كل منها . فانتهى الاتفاق بين أثينا وإسبرطة ، وغاب عن حلف ديلوس فكرة الأمن الجماعي ، وتحول إلى إمبراطورية أثينية مستبدة . وفي داخل أثينا انتهى ذلك التضامن الاجتماعي الذي ساد بين الطبقات والأحزاب وحقق ما يشبه المعجزات إبان الحروب الفارسية . ومنذ ٤٦٦ ق . م آلت زعامة الشعب الأثيني لاثنين من أشهر وأمهر السياسيين ، وهما إفيالتيس Ephialtes وبريكليس Perikles ، اللذان تمتعا بسمعة أخلاقية ارتفعت فوق كل الشبهات ، وعُرف بولائهما الكامل للشعب والدستور ، في الوقت الذي حامت فيه شبهات الرشوة والفساد السياسي حول بعض أعضاء مجلس الأريوباجس وقياداته . فبدأ إفيالتيس - ثم انضم إليه بريكليس - بشن حملة ضارية ضد الأريوباجس ، بتوجيه اتهامات الرشوة واستغلال النفوذ ضد أعضائه ، الواحد بعد الآخر ، أمام المحاكم الشعبية ، وتمكنا في معظم الحالات من الحصول على قرار الإدانة ، مما أدى إلى القضاء على كثير من أعضائه . ونتيجة لهذه الحملة من التشهير ، اهتزت مكانة الأريوباجس ، وفقد الثقة التي كان يتمتع بها من قبل . وهكذا تأكدت زعامة إفيالتيس وبريكليس للشعب ، وشعرا بقدرتهما على توجيه ضربة أخيرة ضد الأريوباجس ، بسلبه مكانته وصلاحيته الدستورية المتوارثة والمكتسبة ، بهدف تحقيق مزيد من الديمقراطية ، وذلك بالدعوة إلى تحقيق مبدأ سياسي جديد يتجاوز مبدأ « المساواة السياسية isonomia » - حسب دستور كليستنيس - إلى مبدأ « سيادة الأكثرية » أو حكم الشعب demokratia . وبعد سلسلة من الاجتماعات والخطب أمام كل من مجلس الخمسمائة والجمعية الشعبية تمكنا من تطبيق هذه الدعوة في ٤٦٢/ ٣٦١ ق . م . بإقناع الجمعية الشعبية (الإكليزيا) بإصدار تشريع جديد يسلب الأريوباجس كافة اختصاصاته السياسية والقضائية ، والتي كانت تمكنه من الهيمنة والإشراف على الدولة ، وتم توزيعها بين مجلس الخمسمائة (الشورى) ، والجمعية الشعبية (الإكليزيا) ، والمحاكم الشعبية (هليايا) . وحدث بعد ذلك أن تمكن الأريوباجس من التآمر ضد إفيالتيس وقتله ، وبقي بريكليس منفردا بزعامة الشعب الأثيني . (٧٤)

وتحت زعامة بريكليس " ازداد الدستور ديمقراطية " إذ واصل سياسة إضعاف الأريوباجس وتوسيع القاعدة الشعبية للحكم . ويتمثل ذلك في منح الطبقة الثالثة (زيوجيتاى) حق الترشيح لمناصب الأراخنة التسعة ، بعد أن كان قاصرا على الطبقتين الأولى والثانية فقط . كما أعاد تكوين المحاكم المحلية التي بلغ عددها ثلاثين في كل ثلث من أقسام القبائل العشر ، وكان أعضاؤها يُختارون بالقرعة ، وتعقد جلساتها في الديمات حسب كل قبيلة . ونظرا لازدياد أعداد المواطنين صدر قانون ينص على أن من يحق له التمتع بالمواطنة هو من كان من أبوين أثينيين فقط . (٧٥)

وتحت زعامة بريكليس بدأ تقليد جديد لم يكن له وجود في الدستور من قبل ، وهو دفع أجور

من المال العام مقابل بعض المهام أو الأعباء العامة التي يقوم بها المواطنون. وكان أول تشريع يصدر لهذا الغرض أثناء الحروب البلوبونيزية، وبمقتضاه تقرر دفع أجر للمواطنين عن الحملات العسكرية التي يقومون بها. وأعقب ذلك تشريع آخر تقدم به بريكليس لدفع أجر للمواطنين أعضاء المحاكم. ويعلق أرسطو على هذا التشريع، ناقدا له، بأن بريكليس أراد أن يستميل لنفسه عواطف الشعب ليقاوم منافسه كيمون Kimon الذي اشتهر بثروة طائلة مع ميل شديد للإنفاق بسخاء في مساعدة مواطنيه، وهو ما لم يستطعه بريكليس الذي لم تمكنه ثروته المعتدلة من مثل هذا السلوك، فاستعان بالمال العام، بدعوى أنه "يمنح الشعب ما هو له". (٧٦) وفي الواقع إن هذا الاتجاه نحو دفع أجور من المال العام سوف يزداد انتشارا في المستقبل لكثير من الأعباء والواجبات ذات الطابع العام مثل مناصب الأرخونية وأعضاء لجان prytaneis في مجلس الشورى أثناء فترة دورتهم. (٧٧) وأحيانا سوف يُساء استغلاله، بهدف تدليل الجمهور أو استمالته، على يد بعض السياسيين الغوغائيين. ولكن يجب أن ندرك أن هذا التطور كان نتيجة طبيعية مع نمو النظام الديمقراطي. فنظرية أداء الأعباء العامة والقيام بالمناصب السياسية مجانا كان مرتبطا بنظام الأقلية الثرية، التي كانت المناصب العامة فيها قاصرة على الطبقة الغنية التي تمكنها ثروتها من التفرغ للعمل السياسي. أما في ظل الديمقراطية، سمح لعامة المواطنين بتولي المناصب وتحمل أعباء العمل السياسي، لذلك لزم أن تعوضهم وأن تعينهم الدولة على هذا التفرغ.

نتيجة لكل هذه التطورات، استكمل الدستور الأثيني إطاره الديمقراطي الحقيقي، وأصبحت مقاليد السياسة والحكم ممثلة في مجلس الشورى (الخمسمائة) والجمعية الشعبية التي تضم جميع المواطنين فوق سن ثمانية عشر عاما، والمحاكم الشعبية. أما مجلس الأريوباجس الذي كانت له السيادة زمن حكم الأقلية، فقد تقلص دوره في الدولة كما سبق أن رأينا وأصبح قاصرا على النظر في بعض القضايا الدينية. أما السيادة الكاملة، فأصبحت بيد الإكليزيا أو الجمعية الشعبية، لا يقيدها إلا ما تلتزم به من الإحساس بالمسئولية في حدود القانون العام. ورغم أن مجلس الشورى كان المسئول عن إقرار وإعداد جدول أعمال الإكليزيا، فلا ننسى أن مجلس الشورى مختار أصلا من الإكليزيا بالقرعة. والأمر نفسه بالنسبة لأعضاء المحاكم الشعبية. من ذلك يتضح أن الإكليزيا كما تطورت على أيدي إفيالتيس وبريكليس أصبحت مصدر جميع السلطات.

وسرعان ما اكتسب هذا الوضع الديمقراطي الجديد شعبية ومكانة قوية للغاية، وأصبحت الكثرة الغالبة من الأثينيين يعتزون كل الاعتزاز بما أحرزوه من ديمقراطية فريدة من نوعها حتى ذلك الوقت، رغم استمرار حزب الأقلية في مقاومتها وانتقادها، ويدعون إلى العودة إلى دستور كليثنيس. وبينما نجد الشاعر إيسخيلوس يؤكد على مسئولية ومكانة الأريوباجوس، (٧٨) كان الشاعر الكوميدي بلاتون يقول "إن إفيالتيس قدّم للمواطنين كأسا مُترعة من شراب الحرية

الخالصة". [79] أما الشاعر التراجيدي سوفوكليس، الذي كان صديقا شخصيا لبريكليس، فكان واضح الانتصار للديمقراطية. ويتجلى هذا في الحوار الذي عقده بين هيمون ووالده الملك كريون في مسرحية أنتجونة، في هذا الحوار يعارض هيمون والده وينتقده انتقادا حادا، فيقول (الأسطر ٦٨٣ ـ ٦٨٤):

هيمون: أبي، لقد خصّت الآلهة الإنسان بالعقل
وهو أسمى من جميع كنوز الأرض.

ثم يتحول إلى نقد موقف والده مباشرة (أسطر ٧٠٥ ـ ٧٠٩)

هيمون: والآن، لا تدع خاطرا ـ تراءى لك ـ يستبد بك
معتقدا أنه وحده هو الصواب دون سواه
فلو أن شخصا ظن أنه صاحب الفكر الصواب
وأنه وحده له عقل ولسان فوق سائر الناس،
أمثال هذا الشخص، متى انكشف سترهم، تكشّف عن فراغ
وإني أرى أن خير ما يتميز به الإنسان
أن يكون سديد الرأي في كل الأحوال.

ثم يحتد الحوار (٧٣٣ ـ ٧٣٩):

هيمون: إن الشعب في هذه الدولة، "طيبة"، يعارضك
كريون: وهل ستُملي المدينة عليّ ما يجب أن أعمل
هيمون: ألا ترى أنك بقولك هذا تبدو كشاب حدث
كريون: أليست الدولة لمن يحكمها؟
هيمون: ما أسعدك من حاكم منفرد في أرض بلا ناس

على أن أشهر ما قيل في وصف الديموقراطية الأثينية في قمة نضجها وفي أقسى امتحان واجهته، جاء على لسان أشهر زعمائها وهو بريكليس، في أشهر خطبة وصلتنا من التاريخ القديم. أما المناسبة التي دعت بريكليس إلى إلقاء تلك الخطبة فهي حفل التأبين الذي أقامه الأثينيون، جريا على عادة قديمة لديهم لدفن ضحايا العام الأول ٤٣١ ق. م. من حربهم ضد إسبرطة، التي عُرفت باسم الحروب البلوبونيزية. وكان من تقاليدهم أن يأتوا بتوابيت كبيرة محمولة على عربات، تابوت واحد لعظام كل قبيلة من القبائل العشر، بالإضافة إلى تابوت فارغ رمزا للضحايا الذين لم يمكن جمع عظامهم. وكان يشهد هذا الاحتفال المهيب جمع غفير من الأهالي رجالا ونساء، ومن المواطنين والأجانب. وكان من المتعارف عليه في تلك المناسبة أن تختار المدينة أحد المواطنين البارزين، اشتهر بالحكمة والفضل، ليلقي خطاب التأبين، وفي ذلك العام اختاروا الزعيم بريكليس لهذا الشرف.

وقد أورد المؤرخ المعاصر ثوكوديدس نصًا لخطبة بريكليس، ومن المحتمل أنه شهدها بنفسه. ويعتبر النص الذي بين أيدينا من أهم الخطب السياسية في التاريخ على الإطلاق. ورغم أن الصراع الحقيقي بين أثينا وإسبرطة في تلك الحرب كان بسبب المطامع الإمبراطورية لكل من الدولتين، إلا أن بريكليس ـ بمهارة بالغة ـ استطاع أن يصوره على أنه صراع بين المبادىء والنظم السياسية التي تمثلها كل من أثينا وإسبرطة. وفي الواقع كانت المقابلة بين المجتمعين واضحة جلية في كل شيء تقريبًا. فبينما تزعمت أثينا جبهة المدن الديمقراطية ممثلة في حلف ديلوس، تزعمت إسبرطة جبهة حكم الأقلية ممثلة في حلف البلوبونيز. فركز بريكليس على هذه المقابلة، وأكد أن ضحايا القتال ماتوا دفاعًا عن الديمقراطية، وهو واجب يفرضه الولاء والانتماء على كل مواطن أثيني. وفيما يلي فقرات مختارة من خطاب بريكليس: (١٠)

"لنا دستورنا الخاص بنا، لم نقتبسه من أحد من الجيران؛ فنحن قدوة لغيرنا ولانحاكي الآخرين. ونظرًا لأن نظام الحكم بيننا يتمثل في سيادة الأكثرية وليس الأقلية، فقد عُرف بـ الديمقراطية. وبينما يقف الجميع على قدم المواساة أمام القوانين في شئونهم وخلافاتهم الخاصة، نجد عند تحديد المكانة والمنزلة، لاينال أي شخص شرفًا أكثر في الحياة العامة بسبب انتمائه الطبقي، وإنما بسبب ماعُرف عنه من فضل، كلٌ في مجال تميُّزه. ولايقوم الفقر أو الأصل المغمور حائلًا أمام أي شخص لديه القدرة على إسداء النفع للدولة. وكما نمارس الحرية في تصريف شئون السياسة، كذلك يسود التسامح علاقتنا ومعاملاتنا اليومية فيما بيننا، فلا نضيق عندما يفعل جارنا شيئًا يروق له، ولانظر إليه تلك النظرة الناقمة، التي قد لاتؤذي ولكنها قطعًا تؤلم. وإذا كان التسامح المتبادل هو الغالب على معاملاتنا الشخصية، فإن رهبة الحكام واحترام القوانين تمنعنا من الانحراف في الحياة العامة، وخاصة تلك القوانين التي شرّعت بهدف حماية المظلومين، ولو أن بعض تلك القوانين غير مكتوب، ولكنها توضع موضع التنفيذ بفضل الإحساس العام بالمسئولية.

ومن ناحية أخرى، وفّرنا لأنفسنا وسائل عدة للراحة من العناء، مثل العناية بالمناسبات الدينية الجليلة، كالأضحيات والمهرجانات التقليدية على مدار السنة، ومثل العناية برونق مساكننا الخاصة ـ فالمتعة اليومية بها تزيل عنا الشعور بالضيق. ونظرًا لعظمة مدينتنا، يأتي إلينا ماينتجه العالم بأسره، بحيث أصبحنا نتمتع بوفرة من طيبات الشعوب الأخرى كما نتمتع بإنتاجنا المحلي.

أما من حيث استعدادنا، فنحن نختلف عن خصومنا الإسبرطيين في عدة أمور. أولا نحن نقدم مدينتنا مُفتّحة الأبواب مأوى للجميع، ولا نبقيها مغلقة في وجه أحد ـ ولو كان عدوًا ـ لينال علمًا أو يشاهد معالمها، مما قد يظنه نافعًا له. من أجل تحقيق الكفاءة العسكرية لانُعَوّل أساسًا على التدريب المتصل المستمر، بقدر الاعتماد على شجاعتنا الفطرية. وفي مجال التعليم والتربية، إذا كان

الإسبرطيون يخضعون أنفسهم منذ نعومة أظافرهم لتدريب جسماني مضنٍ ليعتادوا على الشجاعة، فإننا ـ رغم أسلوب حياتنا البسيطة ـ لسنا أقل استعدادا منهم عند مواجهة المخاطر بمقدرة مماثلة . . .

كذلك الأمر بالنسبة لمظاهر الحياة الأخرى، نجد مدينتنا جديرة بالإعجاب، لأننا نجمع بين بهجة الحياة وبساطتها، كذلك نواصل تحصيل العلم دون أن يلحقنا ضعف. وأولئك الذين يتولون المناصب بيننا، لايهملون واجباتهم العائلية؛ كما أن المواطن العادي المهتم بأسباب رزقه، لديه معرفة كاملة بشئون الدولة. فنحن وحدنا لانعتبر من ينأى عن شئون السياسة شخصاً انعزالياً ولكن عديم النفع. كما أننا دوما نستمع ونشارك بالرأي في شئون الدولة عند مناقشة قادتها لها، لعلنا بذلك نصل إلى رأي صواب بشأنها، فنحن لانعتبر الحوار معوقا للتنفيذ الفعلي، بل العكس نكره ألا نعلم مانحن مقدمون عليه من قبل أن نُلزم بفعله. ففي الحقيقة نحن نجمع لدرجة نادرة المثال بين هاتين الصفتين: أقصى درجات الشجاعة عند التنفيذ مع المناقشة المستفيضة المُسبقة لكل مايواجهنا. في حين أن الجهل يُوَلِّد عند غيرنا الجرأة، والحوار يُوَرِّث التردد. وما من شك أن أشجع الرجال هم من يعلمون تماما أهوال الحرب وملذات السلم ثم يقدمون على مواجهة المخاطر. . . .

وباختصار أقول لكم إن مدينتنا مرشد ومعلم لليونان كافة. . . هذه هي المدينة التي من أجل حريتها واستقلالها حارب هؤلاء المواطنون واستشهدوا، والتي من أجلها ينبغي علينا نحن الذين قُدّر لنا النجاة أن نشقى وأن نُضحي.

تتضمن الفقرات السابقة من خطاب بريكليس عددا من المبادىء والأفكار التي سادت فعلا وتفردت بها أثينا ولم يعرفها غيرها من دول العالم قبل الأزمنة الحديثة. وفي مقدمتها من غير شك التأكيد على الحرية الشخصية، وأن السيادة في الدولة بيد الشعب مباشرة والحكم بيد الأكثرية. فالمواطنون أنفسهم مجتمعين في الإكليزيا يناقشون ويقررون سياسة الدولة الداخلية والخارجية. ونقطة أخرى لها طرافتها هي التأكيد على حق الفرد على الدولة في أن ينعم بخيراتها بمقدار ماللدولة من حق على الأفراد في أن يتفانوا في خدمتها ونصرتها. وهي نقطة ارتفع فيها الدستور الأثيني، ليس فقط على سائر الدساتير المعاصرة ولكن على بعض نظريات الفلاسفة في مجال السياسة ـ مثل أفلاطون وأرسطو، الذين غلّبوا بصفة عامة سلطة الدولة على حقوق الأفراد.

هزيمة الديمقراطية عسكرياً

رغم أن هذه المبادىء وضعت فعلا موضع التنفيذ، وتمتع الأثينيون في ظل ديمقراطيتهم بدرجة

غير مألوفة من حرية الرأي والعمل، كما حققت عقولهم الحرة إنجازات في مجالات الإبداع الأدبي والفلسفي والفني ما كاد يبلغ حد الإعجاز البشري، وظلت إنجازاتهم مُثُلاً ونماذج تُحتذى ويُقتدى بها على مرّ العصور إلى يومنا هذا. إلا أن الديمقراطية الأثينية ـ مع ما حققته من حرية ومساواة ورخاء في الداخل ـ لم تختلف في مجال السياسة الخارجية عن سائر النظم الأخرى في ممارسة أساليب التعدي والاستغلال ضد الدول الأخرى. ولقد إشتهر الحزب الديمقراطي في أثينا بنزعة إمبراطورية وميل إلى فرض سيادة أثينا على الدول المجاورة، كما تمثل في السياسة التسلطية التي مارسوها مع المدن المنضمة معها في حلف ديلوس، حتى حولوه إلى إمبراطورية أثينية استبدادية، كما سبق أن ذكرنا. ورغم أن أثينا فرضت على حلفائها تطبيق النظام الديمقراطي، ولكنه نظام مفروض، استخدمته أثينا في فرض سيطرتها على طريق اصطناع جانب الأحزاب الديمقراطية ومقاومة أحزاب الأقلية بشتى الأساليب. وشعرت المدن المتحالفة أنها فقدت استقلالها، وأن الديمقراطية ستار للاستغلال؛ وأنهم قد تحولوا فعلاً إلى دافعي جزية أو مقدمي سفن وجنود لدعم قوة أثينا وبناء مجدها. وإذا كان الانضمام إلى حلف ديلوس اختيارياً أصلاً، فإن مجرد التفكير في معارضة سياسة أثينا أو الانسحاب من الحلف خيانة يُجازى مرتكبها بانتقام عسكري ساحق أحياناً.

وازداد هذا الموقف التسلطي وضوحاً وتصلباً منذ قيام الحروب البلوبونيزية (٤٣١ ـ ٤٠٤ ق. م) حين أصبح حلف ديلوس في واقع الأمر آلة الحرب الأثينية ضد إسبرطة وحلفها. وهناك أكثر من مناسبة تمثل فيها هذا الموقف الذي ساد الأثينيين تجاه امبراطوريتهم arche، كما أصبحوا يطلقون عليها صراحة. في بعض مراحل المفاوضات التي سبقت وقوع الحرب، تحدث ممثل أثينا أمام الإسبرطيين مبرراً تمسك الأثينيين بإمبراطوريتهم بأنه مماثل لموقف إسبرطة في تزعمها لمدن البلوبونيز، ويضيف قائلاً:

«. . . لا غرابة إذن إذا كان مسلكنا يتفق ومألوف الطبيعة البشرية. لقد ورثنا الإمبراطورية (عن آبائنا)، وتسلمنا قيادها، ونرفض التفريط فيها، تُرغمنا على هذا ثلاثة دوافع هامة، هي الطموح والخوف والمصلحة. ولسنا أول من يفعل هذا فمن المُسلم به دائماً أن يخضع الضعيف للقوي. . . »[٨١].

وفي إحدى مراحل الحرب ذاتها، وفي مواجهة بين أثينا وجزيرة ميلوس Melos، نجد مندوب الأثينيين يقول لشعب ميلوس في استعلاء وغطرسة مفرطة (ليترك الطرفان الإفاضة في الحجج النظرية):

«. . . ومن بين الأمور التي يظنها كل منا صحيحة، يجب أن ننفذ ما تفرضه الضرورة، فكل

منا يعلم أن قضايا البشر يسودها العدل فقط إذا خضع الطرفان لقدر مماثل من الضرورة، في حين أن الأقوى هو الذي يفرض ما يستطيع والضعيف يُسلِّم بما يفرض عليه.» (٨٢)

وطالما كانت أثينا قادرة على الصمود في وجه القوة العسكرية الإسبرطية، احتفظ الحزب الديمقراطي بالسلطة والتفوق على منافسه حزب الأقلية، كما حافظوا على مركز الزعامة والتحكم في حلف ديلوس. ولكن مع طول مراحل الحرب واستنزاف قوى أثينا وحلفائها، بدأ الموقف يفقد تماسكه في الدولة والحلف معا. وقد لاحظ أرسطو أن نقطة التحول التي قلبت موازين الحرب في صالح اسبرطة، هي الهزيمة الساحقة التي منيت بها الحملة الأثينية إلى صقلية في ٤١٣ ق.م. إذ أصيبت مكانة أثينا وفقدت الكثير من هيبتها، وأخذت المدن المتحالفة تتمرد عليها الواحدة بعد الأخرى. ولكن الخطر الأكبر انبعث من داخلها حين سقط عن الحزب الديمقراطي سحره واهتزت زعامته الشعبية، وتعرضت مصداقيته للشك الشديد. فنشط حزب الأقلية وأخذ يُشكك في حكمة وإخلاص الزعماء الديمقراطيين. وزاد الأمر خطورة حين استطاعت إسبرطة أن تخرج الدولة الفارسية عن حيادها وتعقد معها صفقة في ٤١٢ ق.م.، تنازلت بمقتضاها إسبرطة لفارس عن المدن اليونانية على الساحل الغربي لآسيا الصغرى، مقابل أن تمدها فارس بالمال الذي يمكّن إسبرطة من اقتناء أسطول ينافس الأسطول الأثيني في بحر إيجه. هذه التطورات أشاعت الفزع في نفوس كثير من الأثينيين. وانتهز حزب الأقلية الفرصة، وقاموا بحملة سياسية مُركزة للمطالبة بإلغاء الديمقراطية ووضع دستور جديد يحقق حُكم الأقلية، وهو الذي عُرف فيما بعد باسم دستور الأربعمائة. ويلاحظ أرسطو أن أكثر ما استمال الجماهير إلى تأييد هذه السياسة هو اعتقادهم أن الملك الفارسي سوف يكون أكثر استعدادا لدخول الحرب إلى جانب الأثينيين في ظل حكم الأقلية (٨٣).

وبدأت أولى الخطوات إلى فرض السياسة الجديدة عقب هزيمة حملة صقلية مباشرة في نهاية خريف ٤١٣ ق.م.، وذلك بالموافقة على انتخاب لجنة من عشرة رجال تكون مهمتها دراسة الإجراءات اللازمة لمواجهة الأزمة. وفي ربيع ٤١١ ق.م. أضيف إليهم عشرون آخرون تم انتخابهم من المواطنين فوق سن الأربعين، وبذلك أصبح مجموع أعضاء لجنة الإنقاذ ثلاثين: على أن يقوموا - بعد أداء القسم - بصياغة ما يعتقدون أنه أصلح التشريعات، وأن يقدموا اقتراحاتهم مكتوبة من أجل إنقاذ الوطن. كذلك تقرر أنَّ لكل مواطن الحق في أن يتقدم بما يراه مناسبا من اقتراحات إلى تلك اللجنة لتختار الأصلح من جميع الاقتراحات. وعند مناقشة مشروع هذا القانون أمام الشعب مجتمعا في الإكليزيا أضيف إليه اقتراح بأن تُكلف لجنة الثلاثين المنتخبة بالبحث في القوانين القديمة التي كان قد سنّها كليستيس عندما أسس الديمقراطية ليعملوا بهديها لاختيار أفضل سُبُل الإصلاح ويُفسر أرسطو إضافة هذه العبارة الأخيرة لأن دستور كليستيس كان يمثل ديمقراطية معتدلة وأقرب إلى دستور صولون، قبل إدخال الاتجاهات المتطرفة اللاحقة التي استحدثها إفيالتيس

وبركليس فيما بعد. (٩٤) ودعما للوضع الجديد ومنعا لأي محاولة يُقدم عليها الديمقراطيون لمقاومة إجراءات دستور الأقلية، كان أول إجراء اتخذته لجنة الثلاثين بعد تنصيبها إلغاء النصوص القانونية التي تقضي بعدم دستورية أي اقتراح يطرح. كما استحدثوا نصا يقضي بإدانة وإعدام كل من يعترض أو يُقدِم للمحاكمة مواطنا بدعوى عدم دستورية اقتراحه. ثم وضعوا الأسس التالية (٩٥):

١ ـ أن يقتصر الإنفاق من المال العام على أغراض الحرب.

٢ ـ جميع أعمال الدولة ومناصبها تؤدى بدون أجر أثناء الحرب ما عدا الأراخنة وأعضاء لجنة المتابعة Prytaneis في مجلس الشورى.

٣ ـ ينشأ مجلس شورى من أربعمائة عضو، بنسبة ٤٠ من كل قبيلة، فوق سن الثلاثين. ويصبح هذا المجلس مصدر السلطات في الدولة وله حق عقد المعاهدات مع أي دولة.

٤ ـ اختيار عشرة قادة تتولى الحكم لمدة عام واحد حتى تكتمل جميع الإجراءات الدستورية الأخرى.

٥ ـ تكوين هيئة شعبية من خمسة آلاف مواطن من العناصر «الصالحة» شخصيا وماليا.

وأمكن فعلا تكوين مجلس الأربعمائة وتنصيب القيادة العشرة في نفس العام ٤١٢/ ٤١١ ق. م. وكان أول عمل قاموا به هو إرسال وفد إلى إسبرطة ليتفاوض حول وقف الحرب على أساس الموقف القائم كما هو ولكن المفاوضات توقفت أمام رفض إسبرطة وتمسكها بتصفية قوة أثينا البحرية. وبعد فشل هذه المحاولة الدبلوماسية، مُني حكم الأقلية بهزيمة عسكرية في معركة بحرية أدت إلى تمرد جزيرة يوبيا Euboea، التي كانت مصدر دعم كبير لأثينا. ونتيجة للفشل والهزيمة، لم يكد يمضي أربعة أشهر حتى شاع إحساس بالمرارة بين الأثينيين، فاندفعوا في ثورة شاملة أطاحت بدستور الأربعمائة ونفت زعماءها وأعادت الدستور الديمقراطي كما كان (٩٦).

ولكن استمر الوضع قلقا، فالجبهة الداخلية منقسمة على نفسها، وكل حزب يرى أن مصيره متوقف على نتيجة الحرب التي أصبح من الواضح أنها دخلت مرحلتها الأخيرة. فالديمقراطيون موقنون أنهم أمام احتمالين لا ثالث لهما: إما النصر والبقاء، أو الهزيمة والفناء. في حين أن الأقلية رأت أن بقاءهم وبقاء أثينا متوقف على إمكان الوصول إلى صلح مع إسبرطة. في ظل هذا الموقف استجمع الحزب الديمقراطي الحاكم ما استطاع من قوة خلال السنوات الست التي أعقبت سقوط حكم الأربعمائة، واستفادوا من قوة ومهارة الأثينيين البحرية وسجلوا انتصارا بحريا في بحر إيجة في ٤٠٦ ق. م. عند جزر أرجينوسا Arginusae. وكان رد فعل هذا الانتصار واضحا على الجانبين المتحاربين. في أثينا ازداد الديمقراطيون ثقة، وجنحوا إلى التطرف في إحكام قبضتهم على السلطة وضرب الأقلية، وفي إسبرطة، ارتفعت دعوة إلى عرض الصلح تجنبا لإطالة حرب دامت ٢٥ سنة حتى ذلك التاريخ. وفعلا عرض الإسبرطيون صلحا يحفظ على الأثينيين ما تبقى لهم من مكانة، وذلك

على أساس الانسحاب من ديكيليا Dekelea (وهي موقع حصين في إقليم أتيكا كان قد استولى عليه الإسبرطيون، ومنه كانوا يشنون حملات تدميرية في أنحاء الريف الأثيني) والإبقاء على الوضع القائم لكل من الدولتين وما لهما كما تطور حتى ذلك الوقت. «بعض الأثينيين كان شديد الحماس لقبول هذا العرض، ولكن الأغلبية رفضته رفضا مطلقا» كما يقول أرسطو، متأثرين بما قاله أحد زعماء الديمقراطيين الذي أعلن أنه لاصلح إلا إذا تنازلت إسبرطة عن جميع المدن. ويضيف أرسطو، «أن ذلك كان خطأ جسيماً». وسرعان ما أدركوا خطأهم، ففي ربيع العام التالي ٤٠٥ ق.م. حلّت بالأثينيين هزيمة ساحقة على يدي ليساندر Lysander (القائد الإسبرطي الجديد) عند إيجوسبوتامي Aegospotami، حين دُمّر الأسطول الأثيني عن آخره تقريبا ووصلت إلى أثينا سفينة «بارالوس Paralos» بأنباء الانكسار». ولم ينم أحد في أثينا تلك الليلة في عبارة زينوفون، المؤرخ الأثيني الذي شهد الأحداث ورواها، (٩٦) فقد أيقنوا أن تلك كانت نهاية قوتهم البحرية، دعامتهم وسندهم الوحيد في الصمود ضد قوة إسبرطة الأكثر تفوقاً براً وبحراً. وفعلا أمضى ليساندر عام ٤٠٥ ق.م. في استكمال احتلال جميع أرجاء بحر إيجة، ودخل المياه الأثينية وفرض حصارا محكماً براً وبحراً. وهكذا أيقن الأثينيون أن نهايتهم قد حان موعدها، ومن موقف الضعف الشديد، أرسلوا يسألون الصلح بشروط بالغة المهانة، وذلك بالتنازل الكامل عن أي جزء من إمبراطوريتهم وأن تصبح أثينا ذاتها حليفة لإسبرطة. ورغم ذلك رفضت إسبرطة المنتصرة هذا العرض المهين؛ ومع بداية ٤٠٤ ق.م. اضطر الأثينيون إلى قبول التسليم بلا قيد ولاشرط. وقد توقع الأثينيون أن يُطبق فيهم قانون الحرب، وهو تدمير المدينة وقتل أو أسر رجالها وسبي نسائها وأطفالها، مثلما فعل الأثينيون أنفسهم ببعض المدن اليونانية من قبل وكما طالب بعض حلفاء إسبرطة مثل كورنثه وطيبة، إلا أن الإسبرطيين وقفوا موقفا معتدلا، وقالوا لاينبغي أن تسترق مدينة يونانية قدمت خدمة جليلة لليونان في زمن محنته الكبرى (أي الحروب الفارسية). وانحصرت شروط إسبرطة في التسليم وتدمير الأسوار والتحصينات وعودة المنفيين (من حزب الأقلية) والعودة إلى «دستور الآباء». ومعنى ذلك، إلغاء الدستور الديمقراطي وإقامة حكم الأقلية. (٩٨)

أما كيف تم ذلك فيُفصّله لنا زينوفون، بينما يوجزه أرسطو بعبارات محكمة معروفة. ذلك أن تعبير «دستور الآباء» كان مقصودا لغموضه من ناحية ولجاذبيته من ناحية أخرى. فكثير من الأثينيين المعتدلين اعتقدوا أنه يتفق مع ما تضمنه صولون وكليستنيس من مبادىء؛ ولكن عدم تحديد المعنى سمح لكل فئة أن تفسره على نحو يحقق مصلحتها. فيقول أرسطو: «على هذا الأساس حاول الحزب الشعبي الاحتفاظ بالديمقراطية، وسعى النبلاء من أعضاء النوادي السياسية السرية synomosia وأتباع حكومة الأربعمائة العائدين من المنفى ـــ حسب شروط الصلح ـ إلى إقامة حكومة أقلية صريحة، في حين أن أولئك الذين لم ينتموا إلى تلك النوادي ولكنهم كانوا ينتسبون إلى أفضل الطبقات أرادوا مخلصين تحقيق دستور الآباء». هذه العبارة تكشف عن ظاهرة هامة وهي حدوث

انقسام في صفوف الأقلية، فهناك الأقلية المتطرفة من أعضاء «النوادي السياسية السرية» ومن أبرزهم كريتياس وخارميدس؛ كما وُجدت فئة معتدلة من النبلاء تميل إلى درجة من المحافظة وتقبل ديمقراطية معتدلة ومن أبرز شخصياتها ثيراميس وأنيتوس. وسوف يكون لانقسام الأقلية على هذا النحو إلى متطرفين ومعتدلين تأثير مباشر على تطور الأحداث خلال الأشهر القليلة التي أعقبت الهزيمة سنة ٤٠٤ ق. م. وما إن ظهر القائد الإسبرطي المنتصر ليساندر، على مسرح الأحداث في أثينا وأبدى تأييده للأقلية المتطرفة حتى أصاب الناس جميعا فزع، واضطروا إلى اختيار حكومة أقلية كان عمادها لجنة من ثلاثين شخصا. وكان اختيارهم أساسا بهدف القيام بصياغة دستور الآباء الجديد. ولكن ماإن صارت إليهم مقاليد الحكم حتى أهملوا هذه المهمة، ولم يتقيدوا بقانون أو دستور؛ فقاموا بتعيين مجلس شورى من خمسمائة عضو من بين أعوانهم، كما عينوا لجميع مناصب الدولة أفرادا من بين صفوفهم. وكان أسلوبهم في البداية أميل إلى الاعتدال تهدئة للخواطر وخاصة بين الأقلية من الفئتين، ولكن ما إن إطمأنوا إلى سلامة وضعهم وقضوا على جميع زعماء الديمقراطية بالقتل أو النفي والتشريد، حتى تحولوا إلى مزيد من العنف والتطرف. فلم يكفوا أيديهم عن النيل من أي شخص له شأن في المجتمع يمكن أن يتجه إليه تأييد الناس ويصبح مصدر منافسة لحكمهم؛ ثم تجاوزوا ذلك إلى اضطهاد ومصادرة أملاك كثير من الأثرياء. واختاروا لحراستهم ثلاثمائة من الشباب المدرب والمسلحين بالسياط، وأصبح العنف والإرهاب وسيلتهم لتحقيق مآربهم «فقتلوا رجالا تميزوا بالثروة أو النسب أو حسن السمعة... وفي فترة وجيزة قضوا على أكثر من ألف وخمسمائة من المواطنين» حسب تعبير أرسطو، وفي عبارة أخرى وردت عند زينوفون «قتلوا في فترة ثمانية أشهر ـ هي مدة حكمهم ـ أكثر ممن قتلته الحروب البلوبونيزية في عشر سنوات». كان من الطبيعي أن تتحرك الأقلية المعتدلة التي تزعمها ثيراميس إلى المعارضة والمقاومة ضد هذا الطغيان؛ ورغم أن «الثلاثين» أهملوا هذه المعارضة في أول الأمر، ولكن أمام إصرار ثيراميس واتجاه الرأي العام إلى تأييده، قرر كريتياس التخلص منه قبل أن يستفحل الموقف. فلجأ إلى إعلان قوائم بأسماء ثلاثة آلاف مواطن الذين لهم حقوق المواطنة من بين العناصر التي اطمأن إليهم «الثلاثون»، أما سائر الأثينيين فيجوز إعدامهم بقرار من هيئة الحكم؛ وبذلك أسقط ثيراميس من أعداد هؤلاء المواطنين، ثم قدّمه لمحاكمة سياسية سريعة، انتهت بإدانته بالخيانة وقتله. كان لهذه التطورات ردود فعل في الداخل والخارج معا. في الداخل تكونت مقاومة وطنية من الشعبيين والأقلية المعتدلة أنصار ثيراميس؛ وفي الخارج انتهز الديمقراطيون المنفيون والمبعدون الفرصة ونظموا صفوفهم عسكريا وشنّوا حربا منظمة ضد «الثلاثين» من أجل العودة إلى أثينا واستعادة السلطة بقيادة ثراسيبولس Thrasyboulos، وتمت اتصالات بين المنفيين في الخارج والثائرين في الداخل، وسجل الديمقراطيون أكثر من انتصار عسكري، كما أظهروا في مراحل هذا القتال من ضروب البطولة والفداء ما مكّنهم من الاستيلاء على بيريه، ميناء أثينا الرئيسي. في هذه الأثناء ازداد «الثلاثون» تطرفا وطغيانا، الأمر الذي أكسبهم تسمية

«الطغاة الثلاثين». ودفع كثيرين من سكان المدينة من الشعبيين والمعتدلين إلى مغادرتها والاحتماء في ميناء بيريه دعما لجانب الديمقراطيين في هذه الحرب الأهلية. وهكذا اكتسب بيريه أهمية سياسية وأصبح معقل الديمقراطية، ولم يبق في أثينا إلا قلة من المشيعين أو المتورطين مع حكومة «الثلاثين». نتيجة لهذا كله ازداد موقف «الثلاثين» ضعفا وحرجا مما جعلهم يطلبون مساعدة وتدخل الملك الإسبرطي؛ وحيث تأخر وصول القوة الإسبرطية حدثت مواجهة عسكرية بين طرفي الحرب الأهلية انتصر فيها الديمقراطيون بينما قُتل اثنان من أهم زعماء «الثلاثين» وهما كريتياس وخاميدس. كان لمقتلهما رد فعل مباشر على الموقف العسكري كله فقد اتضح ضعف جانب «الثلاثين» وقوة ورجاحة جانب الديمقراطيين؛ لذلك حين وصل الملك الإسبرطي أدرك عدم جدوى تجديد الحرب وأن المصلحة تقضي بالعمل على وضع حد لها، خاصة وأن الأكثرية الساحقة من الأثينيين أصبحوا في جانب واحد هو جانب الديمقراطية. في هذا الموقف أيضا ارتفعت دعوة قوية بين جميع الفئات تهدف إلى عقد صلح عام ومصالحة شاملة من أجل إنقاذ الوطن. استجاب الملك الإسبرطي إلى هذه الدعوة العامة، وحدثت اتصالات ومفاوضات بين جميع الأطراف انتهت إلى وقف القتال وإعلان السلام بين جميع الأثينيين.(٨٩)

وهكذا تحققت مصالحة شاملة على غير توقع، وتنفس الأثينيون الصعداء واستجاب أكثرهم لظروف هذه الفرصة الفريدة بروح وطنية عالية نادرة المثال. ويبدو أن جرائم «الثلاثين الطغاة» جعلت الشعب الأثيني بحزبيه الأساسيين وطبقاته المختلفة يقتنع أن النظام الديمقراطي بكل قيوده القانونية ـ رغم أخطائه وتجاوزات بعض أفراده ـ أفضل من أن تتحكم فيهم فئة قليلة غير مأمونة، لاتحترم القوانين التي أقرتها الأكثرية. وقد وردت عبارة ـ لاتخلو من دلالة ـ في الرسالة التي تنسب لأفلاطون، يقول فيها، «لقد جعلني «الثلاثون» خلال فترة وجيزة أنظر للحكم الذي ساد قبلهم على أنه عصر ذهبي».(٩٠) إذا صحت نسبة هذه الرسالة إلى أفلاطون ـ باعتباره واحدا من أشد خصوم الديمقراطية ـ فإنها تدُل على شدّة التحول نحو الديمقراطية في ذلك المفترق التاريخي بعد سقوط الثلاثين. وعلى هذا، قرر الأثينيون التصالح والتعايش، وتم الاتفاق في سبتمبر ٤٠٣ ق. م على إصدار عفو عام وشامل على الأسس التالية:

١ ـ يُسمح لأولئك الذين بقوا إلى جانب «الثلاثين» ويرفضون النظام الجديد، أن يرحلوا إلى بلدة إليوزيس (غرب أثينا) لتكون لهم مأوى، مع احتفاظهم بحقوقهم المدنية وممتلكاتهم؛ ولكن لا يحق لهم أن يشاركوا أو يتدخلوا في الحياة السياسية في أثينا أو يتولوا مناصبها إلا بعد السماح لهم بالعودة والتسجيل للإقامة من جديد في أثينا.

٢ ـ التسامح الشامل والعفو العام عن كل أحداث وجرائم السياسة السابقة، ما عدا ما ارتكبه

«الثلاثون» وأعوانهم. وأظهر الأثينيون درجة عالية من الحزم والتسامح معا من أجل سيادة العفو العام والتغاضي عن مشاكل الماضي وخلافاته. وحين حاول أحد العائدين من المنفى إثارة اعتراضات مخالفة لشروط العفو العام، تصدى له أرخينوس - أحد السياسيين المعتدلين من الأقلية - وقاده أمام أعضاء مجلس الشورى «الخمسمائة» وطالبهم بإعدامه إنقاذا للمصلحة الوطنية، وقال لهم: «هذا هو الوقت الذي يجب أن تثبتوا فيه أنكم حريصون على إنقاذ الديمقراطية، وأن ترتفعوا إلى مستوى القسم الذي تعهدتم به». ويعقب أرسطو على هذه الحادثة، بأن هذا هو ما حدث فعلا. فبعد تنفيذ حكم الإعدام، لم يجرؤ أحد على خرق العفو العام. ويضيف «يبدو في الحقيقة أن سلوك الأثينيين، سواء على المستوى الخاص أو العام، فيما يتعلق بخلافات الماضي، كان جديرا بكل إعجاب وعلى أسمى درجة من النضج السياسي يمكن أن يصدر عن أي شعب في مثل تلك الظروف». وبعد ذلك بأقل من ثلاث سنوات شملت المصالحة أولئك الذين ذهبوا إلى إليوزيس أيضا. وبذلك استعاد الشعب الأثيني كامل وحدته الوطنية، واستأنفوا حياتهم السياسية في ظل دستورهم الديمقراطي[19].

الديمقراطية ومحاكمة سقراط

لم تكد الديمقراطية تنجو من المحن القاسية التي تعرضت لها نتيجة للهزيمة العسكرية في مواجهة إسبرطة وتنجح في أن تحقق نصرا سياسيا باهرا وتتوصل إلى إقامة الوحدة الوطنية في ظل العفو العام سنة ٤٠٣ ق. م. على نحو استثار إعجاب الكتاب قديما وحديثا، حتى واجهتنا - بعد أقل من أربع سنوات - حادثة تبدو متناقضة مع إعلان العفو العام السائد، ومع طبيعة المبدأ الديمقراطي الذي يقضي باحترام حرية الرأي والفكر. نقصد تقديم الفيلسوف سقراط للمحاكمة في ٣٩٩ ق. م.، تلك المحاكمة التي خلدها أفلاطون في عدد من محاوراته - وخاصة في «دفاع سقراط» - مما جعلها من أشهر المحاكمات في التاريخ. ولعل من المناسب هنا أن نقدم عرضا موجزا لها، نظرا لأن أفلاطون والمؤرخ زينوفون - وكلاهما من تلاميذ سقراط المقربين إليه والمعجبين به كل الإعجاب - حاولا استغلال هذه المحاكمة للنيل من الديمقراطية وبيان قصور نظامها القضائي؛ وقد أثرت الصورة التي رسمها أفلاطون بصفة خاصة على كثير من الكتاب إلى يومنا هذا في اتهام النظام القضائي في الديمقراطية الأثينية بالظلم وعدم احترام حرية الفكر[20].

حسب النظام القضائي الأثيني، كان جانب الادعاء يتقدم بالاتهام إلى المسئول من جانب الدولة بتسجيله ليتأكد من جديته، وبعد ذلك تتم إجراءات تشكيل المحكمة الشعبية، التي تتكون من ٥٠١ أعضاء يتم اختيارهم بالقرعة من بين المواطنين مجتمعين في الإكليزيا صباح يوم المحاكمة بواسطة لجنة من مجلس الشورى. بعد ذلك تبدأ المحاكمة بقراءة صيغة الاتهام، ثم يتحدث

الجانبان، الادعاء والدفاع بأشخاصهم؛ وبعد أن يستمع أعضاء المحكمة للمناقشات جميعها ـ حسب أوقات محددة لكل متحدث ـ يصدرون قراراتهم بالتصويت السري بالإدانة أو البراءة ـ فإذا كان القرار بالإدانة، انتقلوا إلى مناقشة العقوبة المستحقة. فيقترح كل من الادعاء والدفاع العقوبة التي يراها مناسبة، ويقرر أعضاء المحكمة بكامل تشكيلهم (٥٠١ أعضاء) بالتصويت السري على إحدى العقوبتين المقترحتين، التي تتولى سلطات الشرطة تنفيذها[٩٣].

ولعل من المناسب أن ننظر الآن في محاكمة سقراط في ظروف الوضع الديمقراطي منذ عودته ٤٠٣ ق. م.، ونبدأ بالتعريف بالمسئولين عن اتهامه وتقديمه للمحاكمة. ونعرف من كل من أفلاطون وزينوفون أنهم كانوا ثلاثة هم أنيتوس Anytos وميليتوس Meletos وليكون Lykon ويحدد سقراط دور كل منهم بأن ميليتوس يمثل الشعراء وليكون عن الخطباء وأنيتوس يتحدث باسم رجال الصناعة والسياسيين[٩٤]. وإن تحديد أدوارهم على هذا النحو يُشعرنا بخطورة الموقف، ومعنى هذا أن الخصومة والعداوة ضد سقراط ذات طابع عام وليست شخصية بأي حال. وقد نتساءل ما هو الإثم الذي يمكن أن يرتكبه سقراط الفيلسوف، ليثير ضده الحكومة الديمقراطية الجديدة التي أخذت بمبدأ التسامح على نحو ما ذكرنا. لذلك لزم أن نتعرف على طبيعة الاتهام أو الاتهامات التي وجهها خصومه إليه، ووردت في صيغة الاتهام التي على أساسها حوكم سقراط، فنجدها تتضمن اتهامين محدودين، الأول: أن سقراط لا يؤمن بآلهة المدينة وأنه يدعو لآلهة جديدة؛ الاتهام الثاني بأن سقراط يفسد شباب المدينة[٩٥]. ويبدو عند النظرة الأولى أن المحاكمة كانت بسبب فلسفة سقراط وفساد عقيدته الدينية، وأنه عن طريق تعاليمه الفلسفية يفسد الشباب. ولكن معرفتنا بالنظام الديمقراطي الأثيني تجعلنا نستبعد هذين الاتهامين سببا حقيقيا للمحاكمة. فالديمقراطية الأثينية كانت شديدة التسامح في حرية الرأي والفكر مادام لا يصطدم بمصالح الدولة وقوانينها.

وبالنسبة للاتهام الأول بالذات، نجد أن سقراط ـ كما يقدمه أفلاطون الذي شهد المحاكمة واستمع إلى خطاب الدفاع ـ ينكر اتهامه بعدم الإيمان بالآلهة إنكارا مطلقا أكثر من مرة في دفاعه.[٩٦] أما الاتهام الثاني المتعلق بإفساد شباب المدينة، فنجد سقراط يتناوله على أنه متعلق بنظريته أن الفضيلة والحكمة هما سبيل الرقي البشري، وأنه يُعلم ذلك للشباب.

ويعلن أكثر من مرة أنه:

«لن يتوقف عن طاعة الله . . . وأنه سيستمر في إقناع جميع المواطنين، شبابا وشيوخا، ألا يقصروا اهتمامهم على العناية بأجسامهم وممتلكاتهم، وأن يحرصوا أولا وقبل كل شيء على العناية بأرواحهم لتسمو إلى غاية الفضيلة، وأن الفضيلة لاتأتي من الثروة، ولكن الفضيلة هي التي تجلب

الثروة وكل ما هو خير، في الحياة الخاصة والعامة. إذا كان بمثل هذا القول أتهم بأنني أفسد الشباب. . . فتأكدوا أنني لن أسلك طريقاً آخر».

كما سبق أن أكد أنه «لن يتوقف عن الفلسفة وحث الناس على الفضيلة». (٩٧)

يمكننا من مثل هذه الأقوال أن نتعجب إذا كانت المحاكمة فعلا حول الفلسفة والدين، أو أن أعضاء المحكمة الشعبية، وعددهم ٥٠١ عضواً - اختيروا بالقرعة من عامة الناس - لم يكونوا من الثقافة والفهم بالقدر الذي يمكنهم من استيعاب كلام سقراط عن الفضيلة، فأدانوه بسبب آرائه الفلسفية وحكموا عليه بالموت. ولكن دراسة متأنية لجميع ظروف المحاكمة والملابسات التي سبقتها أو أحاطت بها، تشير إلى أن المحاكمة كانت بعيدة كل البعد عن الفلسفة أو الدين، وأنها كانت في واقع الأمر محاكمة سياسية محضة، ولكن أضفي عليها طابع الفلسفة والدين لسببين، الأول: ليكون عنصر إثارة للجماهير التي يستثيرها العنصر الديني عادة، الثاني: حتى لا يفسر الاتهام بأنه مخالف لمبدأ العفو العام وعدم إثارة الخلافات السياسية القديمة، ويبدو أن سقراط نفسه وكذلك تلميذيه أفلاطون وزينوفون، حرصوا جميعا على عدم الكشف صراحة عن السبب السياسي، لأنه فيما يبدو لم يكن في صالح سقراط، ولكنهم «أوعزوا المحاكمة إلى دوافع وأحقاد ذات طابع شخصي. فذهب سقراط (أو أفلاطون) إلى أن حكمة سقراط وتحديه لكثيرين في مجالات الحياة المختلفة والكشف عن جهلهم أثار أحقادهم ضده، في حين أن زينوفون جعل العداوة شخصية بين أنيتوس بالذات وسقراط، وذلك لاختلافهما حول تعليم ابن أنيتوس، فيقول إن سقراط أراد للابن أن يتعلم الفلسفة والحكمة، ولكن أنيتوس فضل أن يعلمه حرفة العائلة ومصدر ثروتها وهي دباغة الجلود.»(٩٨) وما من شك أن الدوافع الشخصية، وخاصة تلك التي يذكرها زينوفون لا يمكن أن يقبلها كل من يعرف الظروف التي مر بها المجتمع الأثيني ونظامه القضائي. ولمعرفة حقيقة العنصر السياسي في محاكمة سقراط، ينبغي أن نعرف بشخصية أنيتوس أولا، وبالجانب السياسي لشخصية سقراط بعد ذلك.

ما من شك أن أنيتوس كان أهم وأخطر شخصية سياسية بين أعضاء الاتهام الثلاثة وقد وصفه سقراط حسب رواية أفلاطون في أنه يمثل رجال الصناعة والزعماء السياسيين: ويبدو أنه من أثرياء الطبقة المتوسطة الذين حققوا ثروة كبيرة عن طريق العمل في دباغة الجلود، بلغ مكانة مرموقة في الحياة العامة في المرحلة الأخيرة من الحرب البلوبونيزية، فتولى القيادة العسكرية في معركة بيلوس PY-LOS ٤٠٩ ق. م، أي بعد فشل انقلاب الأقلية الذي عُرف باسم حكم «الأربعمائة» ٤١١ ق. م. وعودة الديمقراطية. (٩٩) ومرة ثانية تتضح أهميته السياسية في التطورات التي صاحبت هزيمة أثينا العسكرية ٤٠٤ ق. م.، وذكر عنها أرسطو أن أنيتوس كان من بين «أفضل الطبقات الذين سعوا صادقين إلى استعادة دستور الآباء. . . بزعامة ثيرامينس» (١٠٠) وحين حدثت المواجهة بين

كريتياس، قائد «الثلاثين» وثيرامينس، بسبب الهجوم الذي شنه ثيرامينس ضد كريتياس، وأنه تعرض وأسرته للاضطهاد، فقتل أخوه وصودرت ممتلكاته حتى اضطر أنيتوس إلى الفرار واللحاق بالمنفيين الديمقراطيين. وبعد ذلك لعب دورا قياديا في المقاومة العسكرية التي انتهت بسقوط «الثلاثين» وعودة الديمقراطية مرة ثانية.[١٠١] ومن ذلك يتضح أن أنيتوس كان من ألد أعداء كريتياس وحكومة «الثلاثين»، ويعتبر من أبرز مؤسسي العهد الديمقراطي الجديد. ورغم ما تعرض له من اضطهاد ومصادرة لأملاكه، فقد اكتسب احترام الرأي العام الأثيني لأنه لم يستغل مكانته ونفوذه السياسيين لاسترداد ما فقد من ممتلكات. لأن أي محاولة لإثارة أحداث الماضي كانت ممنوعة حسب شروط العفو العام، الذي كان أنيتوس ممن أسهموا في إعلانه والتزموا بشروطه. وقد أشاد بنبل موقفه هذا الخطيب الأثيني المعروف إيسقراط في خطبة ألقاها ألقاها في ٤٠١ق.م. أي قبل عامين فقط من محاكمة سقراط، قال فيها:

«إن ثراسيبولوس (قائد الديمقراطيين المنفيين) وأنيتوس، وهما من أكثر الرجال نفوذا في المدينة، ورغم ما سلب منهما من أموال كثيرة (على أيدي «الثلاثين») وأنهما يعرفان الأشخاص الذين أبلغوا عن ممتلكاتهما، فلم يحاولا تقديمهم للمحاكمة أو إثارة الخلافات القديمة ضدهم. على عكس من ذلك . . . فمع ما لهما من القدرة على تحقيق مآربهما، فإنهما فيما يتعلق بالأمور التي شملها العفو العام كانا يعتقدان أن من الأفضل أن يتساويا مع سائر المواطنين.»[١٠٢]

يتضح من هذه المعلومات مجتمعة مقدار ما كان لأنيتوس من مكانة مرموقة في المجتمع الأثيني، والدور السياسي البارز الذي لعبه خلال العقد الأخير من القرن الخامس ق.م. الذي شهد انكسار الديمقراطية عسكريا ثم انبعاثها السياسي مرة ثانية، وأنه من عمد ومؤسسي العهد الديمقراطي الجديد والعفو العام الذي اقترن به. ولابد أن دافعا سياسيا قويا هو الذي حرك أنيتوس ضد سقراط باعتباره خصما وربما خطرا أيضا على الديمقراطية. وقد تجنب ذكر ذلك صراحة لأن المصالحة في ظل العفو العام كانت بين الديمقراطيين والأقلية المعتدلة التي عارضت حكومة كريتياس و«الثلاثين الطغاة». وعلى ذلك يبدو أن شبهة ظلت عالقة بالأذهان بشأن صلة سقراط بالثلاثين وبكريتياس شخصيا، ولعله رغم بقائه في المدينة بعد انسحاب أتباع الثلاثين إلى إليوزيس، لم يعلن صراحة قبوله المصالحة واعترافه بالعهد الديمقراطي الجديد. وتتأكد هذه الشبهة على لسان أحد الخطباء الديمقراطيين وهو إيسخينيس Aeschines في خطاب له عام ٣٤٥ق.م.، أي بعد المحاكمة بنصف قرن تقريبا، فيقول فيه:

« . . . أيها الأثينيون، لقد حكمتم على سقراط السفسطائي بالموت، لأنه قد ثبت لكم بجلاء أنه هو الذي علم كريتياس، أحد زعماء «الثلاثين» أعداء الديمقراطية . . .»[١٠٣]

تؤكد هذه العبارة الصريحة بما لايدع مجالا للشك أن محاكمة سقراط وإدانته كانت بسبب موقفه الرافض للديمقراطية. ومما زاد هذا الأمر حدة أن سقراط كان قد عرف بهذا الموقف على مدى حياته الطويلة. ورغم أن دفاع سقراط ـ على لسان أفلاطون ـ ركز على الدفاع عن سلامة عقيدته الدينية وعن موقفه الفلسفي بأنه معلم فضيلة، إلا أن عددا من الإشارات وردت في هذا الدفاع تؤكد إدراكه لخطورة الموقف وللدوافع السياسية وراء المحاكمة.

في مرحلة مبكرة من «الدفاع» يشير سقراط إلى أنه ضحية خلاف قديم بينه وبين كثيرين في المدينة، وكيف له أن يدافع عن نفسه ضد اتهامات السابقين واللاحقين وأخيرا ضد هؤلاء أنيتوس ورفاقه: «لأن من يتهمونني كثيرون، ومنذ زمن طويل . . . الذين يزيفون القول باسمي ويصعب علي أن أتصدى لهم ولا يمكنني استدعاؤهم . . . وإلا أصبحت في دفاعي عن نفسي كأني أحارب أشباحا، وأسأل من لايجيبون». (١٠٤) ويضيف بعد ذلك أنه بأحاديثه ومحاوراته، جلب على نفسه كراهية سياسيين وشعراء ومؤلفي التراجيديا والكوميديا وأرباب الحرف والصناعات . . . «كثير من الناس يكرهونني، وهذا هو ما سوف يدينني، إذا كان لابد من أن أدان، ليس ميليتوس وأنيتوس ولكن خبث وشتائم الجمهور». (١٠٥)

ولكن سقراط لايذكر سببا سياسيا لكثرة من كرهوه، وإنما فقط أن السبب هو تميزه عليهم في «الحكمة والفضيلة». ورغم ذلك نلحظ عنصرا اجتماعيا وطبقيا يظهر فجأة في «دفاعه» فيقول: «رغم فقره الشديد بسبب إهماله لمصالحه وانشغاله بخدمة الإله . . . إلا أن الشباب ذوي الفراغ من أبناء أكثر أهل المدينة ثراء، يتبعونني ويجدون متعة في سماع محاورتي مع مثل هؤلاء الرجال، وبعد ذلك يحاكونني ويستجوبون آخرين». (١٠٦) هؤلاء الشباب من أبناء الأثرياء كانوا من أكثر أعضاء حزب الأقلية نشاطا وتطرفا، ومنهم كريتياس ورفاقه الثلاثون، وهناك أيضا آخرون مثل أفلاطون وزينوفون ممن انصرفوا عن السياسة واتجهوا إلى الكتابة في ظل الديمقراطية. ونظرا لأن الكثرة الغالبة من تلاميذ سقراط ورفاقه كانوا من «الأقلية»، وأن ذلك قد لايخدم مصلحته أمام محكمة شعبية ديمقراطية، لذلك نجده يحرص على ذكر اسم واحد فقط من تلاميذه، كان من الديمقراطيين، لذلك نجده يحرص على ذكر اسم واحد فقط من تلاميذه، كان من الديمقراطيين، وهو خيريفون Chaerephon، الذي يصفه سقراط، موجها حديثه إلى هيئة المحكمة الشعبية بهذه العبارة:

«كان (خيريفون) صديقي منذ الطفولة، كما كان أيضا أحد المشاركين في ديمقراطيتكم، فقد كان من بين من ذهب إلى المنفى في الفترة الأخيرة، وعاد معكم من المنفى. فأنتم تعرفون بطبيعة الحال أي نوع من الرجال هو، ومقدار صدقه في كل ما يفعل. هذا الرجل ذهب إلى وحي معبد «دلفي»

وسأله إذا كان هناك شخص أكثر حكمة من سقراط . فأجاب الوحي : «لا أحد» . (١٠٧)

من الواضح أن سقراط يذكر هذه الحادثة ليؤكد أمرين في وقت واحد ، الأول : أن اشتهاره بالحكمة جاء به وحي إلهي ، والثاني : ولعله أكثر أهمية بالنسبة لظروف المحاكمة ، أن الشخص الذي قام بسؤال الوحي وقام بإعلان الخبر ، ليس واحدا من الأقلية الثرية أو النبلاء الذين ارتبط بهم سقراط عادة ، ولكنه ديمقراطي معروف ، كان قد تحمل مع الديمقراطيين محنة «الثلاثين» وذاق تجربة النفي وحارب في صفوفهم عند العودة . ورغم أنه كان قد مات قبل المحاكمة ، ولكن أخاه كان موجودا أثناء المحاكمة ويمكنه أن يشهد على صحة الخبر ، كما أكد سقراط . ومع ذلك فإن طريقة التعبير التي يستخدمها سقراط كشفت عن عمق الخلاف بينه وبين الديمقراطيين ، حين قال لهيئة المحكمة الشعبية إن خيريفون كان أحد المشاركين في «ديمقراطيتكم» . فهو تعبير يدل على شدة احتقاره لهذا النظام الذي جاء بهذه المحكمة عن طريق القرعة لتحاكمه . ويمكننا أن ندرك أن هذه العبارة ربما أكدت الشكوك في استمرار سقراط في موقفه الرافض من الديمقراطية .

ويبدو أن موقف سقراط العدائي من الديمقراطية قديم ومعروف ، إذ يذكر تلميذه زينوفون كيف أنه سخر من واحدة من أهم النظم الديمقراطية في أثينا ، وهي قاعدة اختيار الأفراد لكثير من المناصب والأعباء العامة بطريق القرعة ، كما هو الحال في اختيار الأراخنة وأعضاء المحاكم الشعبية . فيقول زينوفون :

«إنه مما أخذ على سقراط حقا أنه كان يشجع رفاقه على الاستخفاف بالنظم الدستورية ، بقوله إنه من السخف أن يتم تعيين الحكام «الأراخنة» بالقرعة ، بينما لن تجد إنسانا يقبل أن يعمل لديه ملاح أو نجار أو عازف تم اختياره بالقرعة ، علما بأن الضرر الذي ينجم عن سوء اختيار هؤلاء ، أقل كثيرا من الضرر الذي ينشأ من أخطاء سياسة الدولة» . (١٠٨)

كذلك يورد أفلاطون في محاورة «فايدروس Phaedro» جدلا ، يخلط فيه سقراط بين الهزل والجد حول خطورة عدم المعرفة الحقيقية . فيبدأ ساخرا ، بأنك إذا لم تعرف الفرق بين الحمار والحصان ، كان باستطاعة تاجر خيل ذكي أن يبيع لك حمارا على أنه حصان . ثم يتحول سقراط فجأة من هذا الحوار المثير للضحك فعلا إلى السخرية من أهم مؤسسة في النظام الديمقراطي كله ، وهي الإكليزيا أو الجمعية الشعبية ، مصدر السلطات في الدولة والتي تضم مجموع المواطنين فيقول :

« وحين يتصدى خطيب لايعرف ما هو الخير والشر لإقناع دولة مثله جهلا ، ليس بمدح «ظل حمار» بدعوى أنه حصان ، ولكن بمدح الشر بدعوى أنه الخير ، ولمعرفته بطرق تفكير الجمهور يقنعهم

بعمل الشر بدلا من الخير. ماذا تتوقع أن يكون الحصاد الذي تجنيه خطابته من البذرة التي بذرها؟ فيرد فيدروس ـ موافقا كالعادة ـ : حصاد لاخير فيه». (١٠٩)

وهناك موقف ثالث يسجله تلميذه زينوفون يصور تفكيره عن الجمعية الشعبية، وذلك حين سأله أحد تلاميذه خارميدس Charmides، إذا كان ينصحه بالعمل السياسي. وعلى غير المألوف شجعه سقراط في ذلك. كان هذا التلميذ عماً لأفلاطون، وأصبح فيما بعد المساعد الأيمن لكريتياس أثناء حكم «الثلاثين». ويورد لنا زينوفون حوارا دار بين التلميذ وأستاذه حول العمل السياسي، نفهم منه أن خارميدس كان متردداً بشأن قدرته على اقتحام مجال السياسة، فيسأله سقراط قائلا:

« ـ إذا امتنع رجل عن تحمل مسئوليات الدولة رغم قدرته على تصريفها بما ينفع الدولة ويحقق له المجد، ألا يحق لنا أن نظنه جبانا؟»

وحين يرد خارميدس بأنه يشعر بالرهبة من مخاطبة الجمهور، يقول له سقراط مشجعا بأنه كثيرا ما سمعه ينصح رجال السياسة في أحاديث خاصة. ويرد خارميدس بأن الحديث الخاص يختلف كل الاختلاف عن المناقشات العامة أمام الجمهور. هنا يعاتبه سقراط، مفصحا عن احتقاره الشديد للجمعية الشعبية «الإكليزيا»:

« ـ إنك لاترهب مخاطبة أكثر الناس ذكاء ومقدرة، وها أنت تخجل من مخاطبة جمهور من التافهين والبلهاء. ممن تخجل؟ من حلاجين وإسكافيين ونجارين وحدادين وفلاحين وتجار وأصحاب حوانيت في الأسواق، أناس كل همهم أن يشتروا بسعر أقل ليبيعوا بسعر أعلى؟ هؤلاء هم أعضاء الجمعية الشعبية «الإكليزيا»». (١١٠)

هذه مجموعة من المواقف التي تكشف عن الجانب السياسي لشخصية سقراط، وأنه يقف موقفا راديكاليا في عدائه للديمقراطية الأثينية، التي قدر له أن يقضي حياته في ظلها. ويمكننا أن نتساءل، كيف استطاع سقراط أن يعيش حياته، سبعين عاما، في ظل النظام الديمقراطي، دون أن يصطدم به علانية، ولا تضيق بها الديمقراطية إلا حين بلغ السبعين من عمره؟ لقد أجاب سقراط نفسه على هذا التساؤل المحير في «دفاعه» كما أورده أفلاطون. لاجدال في أن سقراط كان رجلا صادقا مع نفسه إلى أبعد درجة، ولذلك كان أمينا مع نفسه حين قرر أنه لايستطيع أن يمارس الحياة السياسية العملية، في ظل النظام الديمقراطي السائد، والذي لم يقتنع به سقراط. وأعلن موقفه هذا صراحة في المحاكمة على النحو التالي:

«يجب أن تعلموا، أيها الأثينيون، لو أني كنت حاولت الاشتراك في شئون الدولة، لكنت هلكت منذ زمن طويل، دون تحقيق أي مصلحة لكم أو لنفسي . . . ليس هناك إنسان يمكنه أن يبقى آمنا، إذا عارضكم ـ أو أي شعب آخر ـ بأمانة وبصدق، وحاول منع تجاوزات كثيرة من أن تحدث في الدولة ضد العدل وضد القانون. لذلك يجب على من يريد أن يصارع من أجل الحق ـ إذا رغب أن يكون آمنا ولو لفترة قصيرة من الزمن ـ أن يحيى حياته الخاصة بعيدا عن معترك السياسة» .(١١١)

ويواصل سقراط الحديث بعد ذلك، فهو رغم أنه لم يتول إطلاقا منصبا من مناصب الدولة إلا أنه اضطر إلى أن يقف معارضا مرتين ضد الرأي السائد حين تمسك بالحق، مرة زمن الديمقراطية والأخرى زمن «الثلاثين». في المرة الأولى كان عضوا في اللجنة التنفيذية بمجلس الشورى الذي يتم اختيار أعضائها بالقرعة حسب القبائل. وحدث أن عرضت عليه قضية محاكمة جماعية لعشرة من القادة بعد معركة أرجنوسا Arginusae البحرية ٤٠٦ ق.م. لتقصير صدر عن بعضهم. ورغم أن أعضاء اللجنة التنفيذية الخمسين طالبوا بالمحاكمة الجماعية، عارضها سقراط وحده لأنها مخالفة للقانون. وفي المرة الثانية كلفته حكومة «الثلاثين» بأن يقوم مع آخرين بإلقاء القبض على أحد المعارضين لها، ولكن سقراط يخبرنا أنه رفض القيام بهذه المهمة لأنه لم يقتنع بأسبابها. (١١٢)

لاشك أن سقراط أراد بهذين المثالين أن يقنع أعضاء محكمته أنه غير متحاز لأي من الحزبين وأنه إذا عارض في موقف معين فهو يصدر في ذلك عن عقيدة شخصية ومبدأ أخلاقي دون أن يسعى بنفسه للتدخل في السياسة. ومع ذلك فإن موقفه من حكومة «الثلاثين» يشوبه كثير من الضعف أو الشك. فامتناعه عن القبض على مواطن بريء يعتبر موقفا سلبيا، وكان ينتظر من سقراط أن يكون أكثر إيجابية وأن يعارض اعتقال وقتل ذلك المواطن عملا بمبدأ الدفاع عن الحق والقانون كما يدعي. وتتأكد سلبية سقراط مع «الثلاثين» حين استدعاه كريتياس وأمره أن يكف عن تعليم «فن أو علم الكلام techne logon» بعد أن صدر قانون بذلك فاستكان سقراط ولم يعارض (١١٣)، رغم أنه أثناء محاكمته أعلن أنه لن يتوقف عن تعليم الفلسفة والفضيلة ولو قتلوه مائة مرة. (١١٤)

ولكن هل عاش سقراط طيلة حياته في منأى عن السياسة ؟ إنه يحاول تأكيد ذلك أكثر من مرة في «الدفاع». بعد أن استمع إلى قرار المحكمة بإدانته بأكثرية ٦٠ صوتا فقط، سُمح له باقتراح جزاء يراه مناسبا بدلا من الإعدام المقترح؛ وهنا يكرر سقراط بُعده عن الحياة السياسية في شتى صورها، الخطابة، المناصب العامة، القيادة العسكرية، وكذلك «الجمعيات السرّية السياسية»(١١٥). كانت هذه الجمعيات السرّية أو التآمرية synomosia ظاهرة خطيرة في الحياة السياسية الأثينية في فترة الحروب البلوبونيزية، واشتهرت بالتطرف بين شباب الأسر الأرستقراطية، مع ميل شديد لاستخدام

العنف في التآمر ضد الديمقراطية؛ وفوق هذا كله عرف أعضاؤها بعلاقات مريبة مع إسبرطة. وأقدم إشارة نعرفها عن هذه الجمعيات السياسية، وردت عند أرستوفانيس في مسرحية «الفرسان» عام ٤٢٤ ق. م حيث يقول أحد أشخاصها لمجموعة من الشباب "سوف أذهب إلى لجنة مجلس الشورى لأعلن لهم عن مؤامراتكم البشعة synomosia". (١٦٦) وأول حادثة تتهم فيها هذه الجمعيات السرّية بالتآمر ضد الديمقراطية حدثت في ٤١٥ ق.م. في ليلة مغادرة الحملة الأثينية إلى صقلية، حين قام أعضاؤها تحت جنح الظلام بتحطيم تماثيل الإله هرميس، مما اعتبر نذير شؤم لهذه الحملة. وفعلا أحاطت بها الشبهات والاتهامات وانتهت بهزيمة ساحقة للأسطول الأثيني. وأصبح من الواضح - حسب رواية ثوكوديدس - أن هناك مؤامرة على نطاق واسع تدبرها الأقلية المتطرفة؛ ولم تبق محصورة ضد الحزب الديمقراطي في أثينا، بل نشط قائد خائن بمقاومة السياسة الأثينية في مدن حلف ديلوس، هدفها خلع الحكومات الديمقراطية في المدن وإقامة حكومات أقلية بدلا منها. وهكذا انسلخت المدن الواحدة بعد الأخرى عن الحلف الأثيني، وأرسلت تساعد في انقلاب الأقلية في داخل أثينا ٤١١ ق.م.

ويصف ثوكوديدس ما حدث على نحو يدل على أن الجمعيات السرّية الأستقراطية قامت بدور حاسم في هذا الانقلاب، "قامت أعداد من شباب هذه الجمعيات السرية بتكوين فرق انتحارية لقتل زعماء الديمقراطيين وخلق جو من الرعب في المدينة. . . لقد قتلوا سراً رجلا يسمى أندركليس كان أبرز شخصية في الحزب الديمقراطي؛ وسراً أيضا تخلصوا من معارضيهم بالطريقة نفسها." (١٦٧) وهكذا عمّ الرعب في المدينة وامتنع الناس عن معارضتهم، "إذ أصبح من الواضح أن المؤامرة واسعة الانتشار؛ وإذا حدث وعارضهم أحد تعرض للقتل فورا بأساليب غاية في المهارة. . . فلاذ الشعب بالصمت وأصبح في شدة الضيق، حتى أن من لم يصبه ضرر - وإن لم يتفوه بكلمة واحدة - عدّ ذلك فوزا." وكما هو مألوف كان للرعب تأثير مضاعف، فحين ظن الديمقراطيون أن المؤامرة أعم وأشمل مما في الواقع، أحبطت نفوسهم. . . "ثم عم الشك جميع الديمقراطيين في تعاملهم مع بعضهم البعض؛ فبدافع من الخوف أو الانتهازية أعلن أناس تحولهم إلى جانب الحكام" ومن بينهم أفراد لم يكن يتوقع أحد أن يغيروا مواقفهم ويتحولوا إلى الأقلية "أولئك الذين غيروا مواقفهم "هم الذين تسببوا في إشاعة عدم الثقة بين الجماهير، وأسدوا للأقلية خدمة كبرى، فبينما أمنوا أنفسهم عمقوا في نفوس الديمقراطيين الشعور بعدم الثقة بأنفسهم وفيما بينهم (١٦٨).

هذا التصوير الحي لتلك التجربة المؤلمة التي عاناها الأثينيون سجله ثوكيديدس المؤرخ الأثيني المعاصر للأحداث والذي عرف أثناء حرب البلوبونيز بأنه كان ينتمي لحزب الأقلية، ولكن رغم اختلافه في الرأي السياسي مع الديمقراطيين، كان مؤرخا منصفا ومواطنا حريصا على مصلحة الوطن، فاشتهر باعتداله الشديد في الرأي وقدرته الفذة على حسن فهم وتحليل الأحداث تحليلا

سلبيا. لذلك يميل الدارسون الحديثون إلى قبول هذا التصوير الذي سجله ثوكيديدس على أنه غير بعيد عما حدث فعلا خلال حكم الأربعمائة التي تدم أكثر من أربعة أشهر في ٤١١ ق. م.[١١٩]، ومما زاد شعور الأثينيين بالنقمة على المتطرفين من الأقلية أنهم لم يكفوا عن التآمر على الدولة والنظام الديمقراطي كلما سنحت فرصة لذلك. فلم تكد تمر سبع سنوات على فشل انقلاب ٤١١، حتى انتهزوا فرصة هزيمة أثينا ٤٠٤ وتفردت فئة قليلة منهم بدعم من إسبرطة وحمايتها، وأقاموا حكم «الثلاثين» الذي أتى من الفظائع مما جعل أعمال الأربعمائة تتضاءل إلى جانب ما اقترفوا. وليس أدل على ذلك من أن عددا من المفكرين والمؤرخين من أمثال أفلاطون وزينوفون وأرسطو، الذين اشتهروا بميولهم إلى جانب الأقلية بصفة عامة استنكروا جميعا أعمال «الثلاثين» وتجاوزاتهم[١٢٠]. وقد اجتهد زينوفون فيما بعد أن يبرئ سقراط من تجاوزات تلميذه كريتياس السلوكية والأخلاقية؛ وهو ما لم يحاوله سقراط نفسه في الدفاع أثناء المحاكمة[١٢١].

وللمرة الثالثة خلال عقد واحد، لم يقتنع من بقي من أتباع «الثلاثين» بعد هزيمتهم وعودة الديمقراطية، بما فرضه عليهم العفو العام من نفي آمن إلى إليوزيس بعيدا عن الحياة السياسية في أثينا. ويذكر زينوفون أنهم في ٤٠١ ق. م شرعوا في تدبير مؤامرة جديدة لاستعادة السلطة بالقوة، وأخذوا يكونون جيشا من الجنود المرتزقة سرا. ولكن الحكومة الديمقراطية كانت أكثر تنبها ويقظة، ففاجأتهم بهجوم مباغت قبل أن يستكملوا قوتهم، وقبل أن يتمكنوا من الحصول على مساعدة أمير «طيبة»، وقضوا على الفتنة في مهدها. فقتلوا القادة وأرسلوا إلى الآخرين بقبول الصلح والعودة إلى المدينة[١٢٢].

في ضوء هذا الجو من التآمر المتكرر على مدى عشر سنوات متصلة ٤١١-٤٠١ ق. م من جانب فئات متطرفة من الأقلية ضد الديمقراطية، يجب أن ننظر إلى محاكمة سقراط في ٣٩٩ ق. م فالموقف السياسي غير آمن، والخطر العسكري يهدد الديمقراطية في أي لحظة في فترة سيادة إسبرطة في كل أرجاء اليونان. وإذا كانت الديمقراطية الأثينية في عصر قوتها طيلة القرن الخامس ق. م تمتعت بدرجة عالية من الثقة بالنفس، مما كان يمكنها من احتمال المعارضة ومن التغاضي عن أعمال التطرف من جانب الأقلية، فإنها في بداية عهدها الجديد كانت أقل ثقة وأكثر قلقا. ويبدو أن سقراط أثار حوله الريبة والشكوك، وأنه لم يكن بعيدا عن السياسة ومجرياتها في أثينا، وأن تعليمه لم يقتصر على الفضيلة والأخلاق. ويقرر ذلك تلميذه زينوفون في هذه العبارة التي لا تخلو من دلالة:

«وربما جاز أن يعترض معترض بأنه ما كان ينبغي أن يعلم سقراط رفاقه السياسة قبل أن يعلمهم ضبط النفس. وأنا لا أنكر ذلك[١٢٣]».

فأي نوع من السياسة كان سقراط يعلم تلاميذه؟ ربما نجد جانبا من الإجابة على هذا السؤال

في بعض الإشارات التي وردت في مسرحيات أرستوفانس ، باعتبار أنها تنتقد ما اشتهرت به تعاليم سقراط أثناء حياته . في مسرحية «السحاب» التي مثلت في ٤٢٣ ق . م نجد أحد تلاميذ سقراط من الأرستقراطية ـ بعد أن أكمل دراسته في مدرسة سقراط ـ يقول في زهو وغرور :

" ما أمتع أن يتعرف الإنسان على النظريات الجديدة البارعة . وأن ينظر إلى القوانين السائدة باحتقار "(١٢٤).

وفي مسرحية أخرى «الطيور» أخرجها أرستوفانيس في ٤١٤ ق . م ـ أي في سنوات محنة حملة صقلية وما صاحبها من تآمر شباب الأقلية المتطرفة ضد الديمقراطية ـ يشير إلى هؤلاء الشباب الساخط الناقم ويصرح بشدة تعلقه بإسبرطة ، وفوق ذلك يجعل سقراط رمزا لهم ، فهم :

" مولعون بحب إسبرطة ؛ يسيرون بشعر طويل أشعث ، بلا طعام ، وثياب قذرة . سقراطيون ، مسلحون بالعصي(١٢٥) .

هذا الوصف العابر لهؤلاء الشباب جمع بين صفتين خطيرتين هما ، حب إسبرطة والميل إلى العنف ، ثم جمع الصفتين في شخص سقراط .

من كل هذا العرض يتبين أنه كان لشخصية سقراط جانب سياسي واضح اشتهر بين الأثينيين ، ورغم أنه حرص هو نفسه على عدم ممارسة الحياة السياسية ، بسبب عدم اقتناعه بالنظام الديمقراطي الذي ساد في أثينا طيلة حياته تقريبا ، إلا أنه حرص أيضا على أن يبث أفكاره السياسية ويعلمها بهدف أن يقوم الشباب الجديد من الأرستقراطية بتنفيذها بالقوة . وإن ارتباط هذه التعاليم بالعداء المطلق للديمقراطية والتعاطف مع إسبرطة جعل منه شخصية غير مرغوب فيها على الأقل في ظروف ثورات الأقلية المتلاحقة في السنوات العشر الأخيرة من القرن الخامس ق . م وبذلك يمكننا أن نرى أن الاتهام الحقيقي الذي وجه ضد سقراط أنه كان يشجع ويعلم الشباب الأرستقراطي أساليب التمرد ضد القوانين الديمقراطية . وربما استطاع أن يقنع رفاقه بأسلوبه الفلسفي بأنه ينبغي عليهم أن يلتزموا بطاعة «الفضيلة» وليس بطاعة «القوانين» . ونجد شيئا من هذه المواجهة بين «الفضيلة» و«القوانين» في دفاع سقراط كما أورده أفلاطون وذلك حين يتوجه سقراط سؤاله إلى أحد متهميه ، ميتيللوس فيقول : "ماذا يساعد الشباب على أن يرتقوا بأنفسهم ؟ " فيرد ميتيللوس ، " القوانين " ؛ وهنا يستطرد سقراط لإثبات أن طاعة الآلهة والفضيلة التي يعلمها هي التي ترتقي بالشباب(١٢٦).

ولعل أكبر دليل على تورط سقراط السياسي وعلاقته بحركات الشباب الأرستقراطي السرية

ضد الديمقراطية ، هو تغير لهجته وحدته التي غلبت على القسم الأخير من «الدفاع» بعد أن أصدرت المحكمة قرارها الأخير بإعدامه . فبدلا من الهدوء والحديث عن الآلهة والفضيلة ، نجده فجأة يلجأ إلى تهديد المحكمة بما سيحدث لهم بعد موته قائلا :

" لقد أصدرتم حكمكم هذا ، معتقدين أنكم قد حررتم أنفسكم في المستقبل من أي حساب عما اقترفتم ، والأكثر شبابا منهم سيكونون أشد قسوة وأكثر إيذاء لكم . فإذا كنتم تظنون أنكم بقتلي ستمنعون أي إنسان من لومكم وأخذكم بما أسأتم ، فقد خاب ظنكم . " (أفلاطون «الدفاع» ٣٩)

هذا يقترب من أن يكون اعترافا من سقراط بأن الاتهام الذي حوكم وأعدم بسببه كان سياسيا وذلك بسبب عدائه المستمر ضد الديمقراطية وعلاقته الوثيقة فكريا وتعليميا على الأقل بالرجال الذين قادوا ثورات الأقلية الثلاث في السنوات العشر السابقة على محاكمته .

كيف مارس الأثينيون ديمقراطيتهم ؟

في نهاية هذه الدراسة التي حاولنا أن نقدم فيها عرضا لنمو وتطور التجربة الديمقراطية الأثينية واستمرارها ، نقدم الآن بإيجاز بيانا بأهم المعالم التي استقر عليها ذلك التنظيم الديمقراطي وأسلوب ممارسته وتطبيقه بنجاح ، مما أقنع الأثينيين بالتمسك به ، رغم ما اعترضه من أزمات وما حدثت من أخطاء ، ورغم اعتراضات المعترضين . إن معارضة سقراط للديمقراطية تمثل في الواقع موقفا متطرفا لاتجاه شاع بين عدد من المثقفين من أمثال ثوكوديدس وأفلاطون وزينوفون وأرسطو من المؤرخين والفلاسفة ؛ ومن السياسيين المشهورين ، وصفها ألكيباديس تلميذ سقراط المعروف ، بأنها " حماقة معترف بها " [١٢٧]. ومع هذا كله ، آمنت بها الكثرة الغالبة من الأثينيين وقرروا المحافظة عليها بعد الهزيمة العسكرية ٤٠٤ ق . م وبعد تجربة الأقلية المتطرفة في «الثلاثين» فحاربوا من أجل استعادة الديمقراطية ، وحينما تكللت جهودهم بالنصر وتحققت المصالحة العامة ، وقف ثراسيبولس في الإكليزيا ليقول لمن " أقاموا في المدينة " مع «الثلاثين» بأن عليهم أن يحيوا في ظل القوانين السابقة " (قبل الثلاثين) ، أي قوانين النظام الديمقراطي [١٢٨].

وقد نتساءل عن السر في تمسك الشعب الأثيني بنظامه الديمقراطي ، خاصة بعد ان فقد الإمبراطورية وهزم عسكريا في صراعه مع إسبرطة . ولعلنا نجد الإجابة الصحيحة على هذا النظام الديمقراطي حقق للأثينيين مبدأ سيادة القانون بدرجة لم تبلغها أي من النظم الأخرى ؛ وكان الديمقراطيون يعتزون بتلك «القوانين» كل الاعتزاز لاحظنا ذلك في رد ميتيلوس على سقراط بأن «القوانين» هي التي ترتقي بالناس ، وها نحن نجدها في كلمة ثراسيبولس " بضرورة الحياة في ظل القوانين السابقة " .

في الواقع، إن تأكيد الديمقراطية على مبدأ سيادة القانون له طرافته في ضوء الصورة التي يرسمها خصومهم عن الحياة في أثينا . فأفلاطون في «الجمهورية»، يشكو "أن المدينة في ظل الديمقراطية مليئة بالحرية، وخاصة حرية الرأي، كل شخص حر يفعل ما يشاء . . . وكل رجل يستطيع أن ينظم حياته بالطريقة التي يريدها . . . ؛ لذلك فالناس مختلفون، بدلا من أن يلتزموا جميعا بأسلوب واحد في المعيشة . . . كذلك الأجانب، وحتى النساء والعبيد أحرار مثل المواطنين". يرى أفلاطون في ذلك قمة الفوضى (١٢٩). كذلك الأمر في نظر أرسطو - رغم اعتداله المعروف - في مثل هذه الديمقراطيات يعيش كل شخص كما يشاء، أو حسب تعبير يوريبيدس على مزاجه، وهو أمر سيء" (١٣٠). على النقيض من موقف الفيلسوفين كان بريكليس، الزعيم السياسي، يفتخر بما حققته الديمقراطية من حرية، فيقول في خطبة تأبين شهداء السنة الأولى من حرب البلوبونيز "نحن نعيش مواطنين أحرارا، ليس فقط في حياتنا السياسية ولكن أيضا في تعاملنا مع بعضنا البعض. . . " على نحو ما سبق أن ذكرنا، ورب قائل يقول إن بريكليس قال هذه الكلمات في أوج مجد الديمقراطية والإمبراطورية، ولكن هناك خطيبا آخر يسمى ليسياس Lysias شهد الهزيمة العسكرية وحكم «الثلاثين» ثم عودة الديمقراطية ٤٠٤-٤٠٣ ق.م وبعد ذلك بنحو عشر سنوات كتب خطبة تأبين في مناسبة مماثلة في مطلع القرن الرابع ق.م، فتحدث عن اقتناع كامل بصواب النظام الديمقراطي:

"كان (أسلافنا) وحدهم في ذلك الوقت أول من نبذوا من بينهم أنظمة الحكم الاستبدادي dynasteia وأسسوا الديمقراطية، مؤمنين بأن تحقيق الحرية للجميع هو الوئام الأعظم؛ ونظرا لاشتراكهم فيما بينهم في آمال ومخاطر واحدة تولوا حكم أنفسهم بأرواح حرة، وبالقانون أكرموا المثيب وعاقبوا المسيء؛ واعتبروه من أعمال الحيوانات الضارية أن يستبد شخص بآخر بالقوة، وأن واجب الإنسان أن يقيم العدل بالقانون، وأن يقنع بالعقل، وأن ينزل على حكم هذين بالفعل، فيجعل السيادة للقانون، ويتخذ من العقل مرشدا" (١٣١).

نلاحظ من الاستشهادات السابقة، أن الديمقراطيين الأثينيين اعتبروا أن الديمقراطية هي سيادة القوانين التي ارتضاها الشعب لنفسه . وأن جميع المواطنين سواء أمام هذه القوانين، وواجبهم ممارستها بالفعل، ويمكننا أن نتناول هنا نماذج أو أمثلة من أساليب ممارسة الديمقراطية وتطبيقاتها كما استقرت في القرن الرابع ق.م. وهناك مبدآن أساسيان استقرت عليهما الديمقراطية الأثينية على نحو ما وصفنا في موقع سابق من هذه الدراسة : الأول هو أن السيادة السياسية كانت بيد الشعب مجتمعا في الجمعية الشعبية وهي «الإكليزيا» فالإكليزيا هي مصدر السلطات كما نقول اليوم، ومنها تصدر جميع القوانين وفيها تتخذ جميع القرارات السياسية في كل ما يهم المجتمع في السلم والحرب على

السواء. المبدأ الثاني هو قاعدة استخدام القرعة في التعيين لمعظم المناصب والأعباء العامة في الدولة. وقد رأينا كيف تعرضت القرعة للنقد الشديد على يدي سقراط وغيره، ومع ذلك تمسك بها الأثينيون باعتبارها تحقق أعلى درجة من المساواة بين جميع المواطنين، أفضل من نظام الانتخاب، الذي اعتبر مبدأ أرستقراطيا بقدر ما كانت القرعة مبدأ ديمقراطيا. وقد خضع لهذا النظام التعيين لمعظم المناصب الإدارية، وعلى رأسها مناصب الأراخنة الذين كانوا يمرون بمرحلة الانتخاب الأولي في الديات ثم القرعة حسب القبائل بعد ذلك. ولكن الدستور الأثيني استثنى دائما نوعين من المناصب من نظام القرعة وجعل التعيين لها بطريق الانتخاب المباشر: وهما مناصب القادة العسكريين وعددهم عشرة، واحد من كل قبيلة. وكان هؤلاء القادة العشرة يعملون تحت رياسة الأرخون العسكري ويتولون الإشراف على شئون الجيش والأسطول وسياسة الدفاع بصفة عامة. أما المجموعة الثانية من المناصب التي طبق فيها نظام الانتخاب ابتداء من القرن الرابع ق. م. فهي مناصب رؤساء الشئون المالية.

وبالنسبة لجميع المناصب سواء التي يعين لها بالقرعة أو بالانتخاب تتضمن القانون عددا من الشروط ضمانا لحسن سير الإدارة والعمل في الدولة. الشرط الأول ألا يقل سن من يتقدم لأي منصب أو مسئولية عن ثلاثين سنة؛ وحتى يتمكن فقراء المواطنين من التفرغ لشئون الدولة، تقرر صرف إعانة مالية بدأت على يد بريكليس وتقدر في المتوسط بنحو دراخمة واحدة في اليوم الواحد. الشرط الثاني: أن كل شخص يتقدم لتولي مسئولية عامة، كان يتعرض لفحص واختبار شخصي أمام لجنة مختارة بالقرعة من مجلس الشورى للتأكد من سلامة ماضيه وصلاحيته للمسئولية التي يتقدم لها؛ وكان قرارهم في ذلك نهائيا. والشرط الثالث، أنه بعد إجراء القرعة يصبح صاحب المنصب عرضة للمساءلة والعزل بقرار من الإكليزيا إذا ما ثبت تقصيره أو انحرافه. وكانت الإكليزيا تنعقد لهذا الغرض عشر مرات في السنة. الشرط الرابع، أن مدة تولي أي منصب كانت سنة واحدة، ولا يجوز تولي أي منصب أكثر من مرتين والمساءلة عن كل أعماله كما تخضع أملاكه وأمواله للمحاسبة أمام الإكليزيا أو المحاكم الشعبية إذا كان قد صدر عنه تقصير أو سوء استغلال للمنصب. من ذلك يتضح أن من المستبعد أن يجرؤ مواطن غير أهل للمسئولية على أن يعرض نفسه لكل هذه المخاطر (١٣٦).

وإذا انتقلنا إلى الهيئة الأولى ذات السيادة في الدولة، وهي الإكليزيا أو الجمعية الشعبية، فيجب أن نتذكر دائما أن الأثينيين مارسوا ما يطلق عليه الديمقراطية المباشرة، وليست الديمقراطية التمثيلية الممارسة الآن. كان يعتبر في أثينا كل مواطن أثيني من الذكور من سن الثامنة عشر، عضوا في الإكليزيا طيلة حياته، ويقدر عددهم بنحو خمس وثلاثين ألف تقريبا في أوج مجد أثينا في القرن الخامس ق. م. ولكن هذا الرقم تناقص كثيرا فيما يبدو بعد ذلك طيلة القرن الرابع بعد ذلك. (١٣٧) ولكن لا نستطيع أن نقطع بعدد المواطنين الذين كانوا يشهدون فعلا اجتماعات الإكليزيا

التي تكاد تكون أسبوعية، وربما زادت على ذلك في ظروف الأزمات الملحة. فقد كان من المقرر بنص القانون أن تعقد الإكليزيا أربعين جلسة عادية في السنة على الأقل، ويضاف إليها جلسات استثنائية كلما دعت الضرورة. ولقد سبق أن عرضنا من قبل للمراحل التي مرّت بها الإكليزيا من القرن السابع حتى الخامس ق. م.، حين بلغت كامل قوتها وحققت سيادتها على الدولة. ويمكننا أن نقول أن ما حدث في ٤٦٢ ق. م. تحت زعامة إفيالتيس وبريكليس واستمر بعد ذلك، كان ثورة دستورية ليس لها مثيل في التجربة الإنسانية قبل ذلك. فلم يسبق أن منح مجتمع جميع مواطنيه المساواة السياسية المطلقة في الحقوق والوجبات بصرف النظر عن النسب أو الثروة أو درجة التعليم أو نحوها مما يؤثر على وضع الفرد في المجتمع.[١٣٤] ويتجلى تطبيق مبدأ المساواة في وضع واعتماد سياسة الدولة في ثلاثة مجالات أساسية هي:

١ ـ حق كل مواطن في مناقشة كافة شئون الدولة والتصويت عليها في الإكليزيا.
٢ ـ طريقة تكوين مجلس الشورى من خمسمائة عضو يُختارون بطريق القرعة.
٣ ـ طريقة تكوين المحاكم الشعبية بطريق القرعة أيضا.

وما من شك أن مجلس الشورى الخمسمائة كان بمثابة هيئة محورية لنظام العمل الإداري والسياسي في الديمقراطية الأثينية. وقد لاحظنا من قبل، كيف نمت وازدادت أهميته في كل مرحلة دستورية: صولون، كليستنيس، ثم إفيالتيس وبريكليس، وينتهي الأمر بوضع نظام دقيق لتكوينه من خمسمائة عضو، بنسبة خمسين لكل قبيلة، وكان توزيع الأماكن يتم على أساس الديمات في كل قبيلة. وكان يشترط في الأعضاء أن يكونوا فوق سن الثلاثين، وأن يؤدوا القسم الرسمي، وأن يخضع كل منهم لفحص أولي للتأكد من صلاحيته للعضوية ومدتها سنة واحدة، ثم محاسبته عن أدائه في نهاية السنة. ولا يجوز لأي أثيني أن يكون عضوا بهذا المجلس أكثر من مرتين مدى الحياة.[١٣٥] ولكثرة أعباء المجلس الإدارية والسياسية والقضائية، تقرر أن ينعقد طول العام باستثناء أيام الأعياد. وحتى يمكن تنفيذ ذلك تقرر أن ينقسم المجلس إلى عشر لجان حسب القبائل بمعنى أن كل لجنة تتكون من خمسين عضوا من قبيلة واحدة، على أن تتولى كل قبيلة رئاسة المجلس لمدة عُشر السنة (أي ٣٥ أو ٣٦ يوما) ويتم اختيار اللجان للرئاسة Prytaneis بالقرعة بين القبائل على التوالي. ويحق لأعضاء القبيلة التي تتولى الرئاسة أن تتناول الغداء على نفقة الدولة في دار خاصة تسمى «بريتانيون Prytaneion»[١٣٦]. ويختار من بينهم يوميا رئيس epistatesn بطريق القرعة أيضا، ويعاونه ثلث أعضاء قبيلته. ولا يجوز أن يتولى أي مواطن مهمة الرئاسة أكثر من مرة واحدة. وتقوم لجنة الرئاسة بدعوة مجلس الشورى الخمسمائة والإكليزيا للانعقاد. ويرأس الاجتماعات رئيس لجنة القبيلة في يوم الاجتماع.

أما مهام مجلس الشورى فكانت متعددة ومتصلة طول السنة، ففي مجال الحياة الإدارية كان المجلس على اتصال مستمر مع جميع أصحاب المناصب والمسئوليات الإدارية، ويقول أرسطو إن المجلس (أو إحدى لجانه) يتعاون في معظم الأعمال الإدارية للموظفين المختلفين.[١٣٨] ولكن عمله الأكثر أهمية من الناحية السياسية هو قيامه بمهمته الأساسية كلجنة مركزية للإكليزيا. فحسب قاعدة دستورية لم يكن يسمح للإكليزيا أن تتخذ قرارا إلا بناء على مشروع قانون probouleuma يصدر بالتصويت عليه أولا في مجلس الشورى والموافقة على إدراجه في جدول أعمال الإكليزيا.[١٣٩]

وكانت اجتماعات الإكليزيا (أو الجمعية الشعبية) محددة قانونا بعدد أربع جلسات في كل فترة رئاسة، وهكذا يصبح هناك أربعون اجتماعا عاديا في السنة، هذا بالإضافة إلى الاجتماعات غير العادية في الظروف الطارئة سواء لشئون السياسة الداخلية أو الخارجية.[١٤٠] وهكذا يمكن أن نقول إن الإكليزيا انعقدت مرة كل أسبوع تقريبا، مما يضع عبئا على مواطنين يلتزمون بأعمال خارج مدينة أثينا، وقد لا تحتمل التأجيل، خاصة وأن القانون ترك للأفراد حرية الحضور. ومن المحتمل أن كثيرين من المواطنين لم ينتظموا في حضور جميع الجلسات التي تناقش فيها أمور لا تهمهم. بطبيعة الحال يشتد الحضور عند مناقشة الموضوعات التي تهم الرأي العام. ونظرا لاحتمالات عدم الحضور الكافي أحيانا، تقرر اشتراط حضور ستة آلاف مواطن على الأقل في حالات معينة مثل قرارات النفي السياسي ostrakismos ومنح المواطنة والإعفاء من الضرائب في بعض الظروف.[١٤١] ولا يبدو أن حضور العدد القانوني كان مشكلة في أي مناسبة. وقد احتفظ لنا ديموستينس في منتصف القرن الرابع بوصف ينبض حيوية لاجتماع غير عادي عندما احتل الملك فيليب المقدوني موقعا يسمى إيلاتيا Elatea له أهميته الاستراتيجية في شمال اليونان:

«كان الوقت مساء عندما جاء الرسول إلى لجنة الرئاسة بالمجلس prytaneis ينبأ احتلال إيلاتيا. فقاموا مباشرة أثناء تناولهم طعام العشاء، وأخلوا السوق العامة من شاغليها من الباعة وأحرقوا المنصات والحواجز. . . بينما قام آخرون باستدعاء القادة العسكريين ونافخي الأبواق. وعمّ الاضطراب في المدينة. وفي فجر اليوم التالي دعت لجنة الرئاسة المجلس (الخمسمائة) للاجتماع في قاعة المجلس، بينما ذهبتم (أيها المواطنون) إلى اجتماع الإكليزيا. وقبل أن يتم المجلس مناقشة الأمر ويتخذ قراره، كان جميع الشعب قد احتشد واتخذ مكانه في مكان اجتماع الإكليزيا (Pnyx) ثم وصل أعضاء المجلس، وأعلنت لجنة الرئاسة الخبر كما بلغهم، وقدموا الرسول ليتكلم. ثم أعلن المنادي "من يريد أن يتكلم؟" . . .[١٤٢]

من ذلك نرى السرعة والصلة الوثيقة التي وجدت بين المجلس والإكليزيا أو الجمعية

الشعبية. ففي ظروف الأزمة أمكن عقد اجتماع المجلس والإكليزيا في خلال ساعات. ولم يملك المجلس فرصة التحكم في الإكليزيا، إذ كان من حق أي مواطن أن يحصل على موافقة الإكليزيا على إلزام المجلس بعرض أي اقتراح يقتنع بجديته. وكان المجلس يقوم بواجبه والإعلان الكافي عن أي اقتراح قبل عرضه على الإكليزيا. وهكذا ظلت الإكليزيا هي صاحبة القرار والمواجهة الحقيقية للسياسة الأثينية.

بطبيعة الحال، حدث في بعض الظروف الاستثنائية التي يُستثار فيها الرأي العام، أن غلبت العاطفة على الأثينيين ـ كما هو الحال في المواقف الجماهيرية ـ وأخذوا قرارات متهورة. وفي بعض الأحيان تداركوا الموقف وتراجعوا عن القرار الخاطئ، كما هو معروف في حادثة مدينة «ميتلليني Mytillene» بجزيرة ليسبوس Lesbos، حين حاولت هذه المدينة أن تنفصل عن حلف ديلوس عام ٤٢٨ ق. م، فتورط الأثينيون في الإكليزيا تحت تأثير أحد السياسيين الديماجوجيين في قرار متهور بتدمير المدينة عن آخرها عقابا لها. وأوشكت فعلا القوات الأثينية على تنفيذ القرار لولا تدخل بعض المعتدلين في الإكليزيا بالاعتراض في اليوم التالي على ذلك الإجراء المتهور وأقنعوا الإكليزيا بإلغائه تجنبا للمخاطر التي يمكن أن تنتج عنه. ومع ذلك نرى أن الضوابط القانونية وحرية المعارضة السياسية ساعدت الإكليزيا على أن تمارس سلطاتها بدرجة كبيرة من الانضباط، وخاصة إذا قورنت بتجاوزات بعض النظم الأخرى.

وكذلك إذا نظرنا إلى نظام المحاكم الشعبية التي كانت تتكون من أعداد كبيرة من المحلفين اختلف عددها حسب أهمية المحاكمة فأحيانا كان ثلاثمائة وأحيانا بلغوا الألف، وكانوا يختارون بالقرعة من قائمة معتمدة تتغير كل سنة، تضم أسماء ستة آلاف مواطن يقبلون العمل فيها. ويمكننا أن نلاحظ أن مبلغ الإعانة المالية التي تقرر صرفها لكل مُحلف عن اليوم الواحد كان نصف دراخمة، وهو مبلغ زهيد لا يصل إلى نصف أجر يوم لعامل غير فني. ولذلك لا نتوقع أن يقبل الفقراء على الاشتراك في المحاكم الشعبية إلا في حالة المسنين منهم، ولكن يبدو أن المحلفين كانوا أميل إلى الطبقة المتوسطة، على الأقل في القرن الرابع. (٤٣) ويبدو أن التكوين الاجتماعي للمحلفين يفسر اعتدال أحكامهم مما جعل خطباء القرن الرابع يسمى هيبيريدس Hypereides يفتخر بنزاهة أحكامها قائلا:

" ليس هناك شعب أو ملك أو أمة في العالم أكثر تسامحا من الشعب الأثيني، فهم لا يتخلون عن الأفراد أو الجماعات التي تتعرض لاتهام الكاذب، بل يهبون لنجدتهم. "

ويشير هذا الخطيب إلى عدة اتهامات قدمها أفراد ضد بعض الأثرياء بدعوى أنهم حصلوا على

أملاكهم من المال العام، وطالبوا بمصادرتها... ولكن المحكمة الشعبية لم تكتف برفض الاتهام بعد أن ثبت بطلانه، بل حكموا على من تقدم بالاتهام الكاذب بحرمانه من حقوق المواطنة.(١٤٤)

ويجرنا هذا إلى دور سياسي هام قامت به المحاكم الشعبية في حماية القانون والدستور، وهو يتعلق بالمواطنين الذين يقترحون في الإكليزيا، كان يحق لأي مواطن يكتشف هذا الخطأ أن يتقدم بدعواه أمام محكمة شعبية. وكان للمحكمة إذا اقتنعت بالمخالفة القانونية أن تقضي بإبطال القرار المطعون فيه ومعاقبة المتقدم بالاقتراح الأصلي. وتطبيقا لهذا المبدأ نفسه، كان يحق لأي مواطن أن يتقدم ضد أي صاحب سلطة أو مسئولية في الدولة بتهمة الخيانة أو الرشوة أو سوء استغلال المنصب أو بخداع الشعب بخطبه في الإكليزيا. وكانت هذه القضايا تنظرها المحاكم الشعبية أيضا، ولها أن تحكم حسب كل حالة بالإعدام أو النفي أو الغرامة أو السجن.(١٤٥)

من هذا العرض السابق يتضح مقدار ما خضع له النظام الديمقراطي في أثينا من قيود وضوابط وأن انتقادات بعض خصوم الديمقراطية بأنه نظام "يجعل السيادة للشعب بدلا من القانون وهو ما يحدث عندما توضع القرارات موضع التنفيذ بدلا من القانون" على نحو ما ذهب إليه أرسطو، هو قول مبالغ فيه على أي حال.(١٤٦) فالتجربة العملية تثبت أن الأثينيين تمسكوا بقوانينهم مادامت صالحة و أن إجراءات تغيير القانون كانت شديدة التعقيد وفي أضيق الحدود وعن طريق لجان متخصصة قبل إقرارها وذلك حرصا على سلامة القوانين واستمرار هيبتها. وفي الواقع لم يُسمح إطلاقا في ظل الديمقراطية بتغيير قانون بمجرد التصويت المباشر في الإكليزيا، إذ كان يلزم لذلك تكوين لجنة قانونية من ٥٠١ أو ١٠٠١ عضوا لمناقشة التغيير المقترح من الناحية القانونية، وبعد ذلك يعرض قرارها على مجلس الشورى أولا ثم الإكليزيا.(١٤٧) لذلك حق لدعاة الديمقراطية في أثينا أن يُعرفوها على النقيض من وصف أرسطو وأقرب إلى التجربة التاريخية مثل عبارة الخطيب إيسخينيس:

"يحكم الطغاة والأقلية بقوانين من صنع حكوماتهم، بينما تُحكم المدن الديمقراطية بالقوانين السائدة."(١٤٨)

وهو ما يتفق أيضا مع قول ديموستنيس المعروف:

"لا أحد، فيما أعتقد، يمكنه أن يدعي أن هناك سببا أقوى للنعم التي تتمتع بها المدينة، من القوانين والديمقراطية والحرية."(١٤٩)

وربما يدلّ حرص الديمقراطيين على استقرار القوانين وسيادتها إدراكهم لاحتمالات ضعف الطبيعة البشرية أمام السلطة وهو ما عبروا عنه بقولهم "السلطة تكشف حقيقة الرجال" (١٥٠) فاجتهدوا في أن يجعلوا القانون سياجا لحماية مجتمع حُر، بمعنى تمسكوا بالقوانين حمايةً لحرية المجتمع كله، كما ورد في عبارة ديموستنيس الأخيرة. وخير دليل صدق هذا القول، هو ما حققته أثينا الديمقراطية، ليس في مجال السياسة فحسب، ولكن أيضا في مجالات الفكر والأدب والفن في فترة القرنين الخامس والرابع ق. م.، مما يعتبر واحدا من أرقى قمم إبداع العقل الإنساني على الإطلاق.

الحواشي

(١) D.L. Page, History and the Homeric Iliad, University of California Press (1995); id. The Homeric World, in H. Lloyd-Jones, ed., The Greeks, The World Publishing Co., Cleveland and New York (1962) 1-14.

(٢) A.M. Snodgrass, The Dark Age of Greece, Edinburgh University Press (1972)

(٣) الإلياذة ١٢/ ٣١٠ـ٣٣٠

(٤) الإلياذة ٢/ ٥٣ و ٨٤

(٥) الإلياذة ٢/ ٢١١ـ٢٧٧

(٦) A. Andrews, The Growth of the City-State, Hugh Lloyd-Jones, ed. The Greeks, The World Publishing Company, Cleveland (1962) 16.

(٧) المرجع ٩١ .

(٨) N. G. L. Hammond, A History of Greece, 2nd ed, Oxford (1967, 1984) pp 82-92.

(٩) Hammond, op. cit. 125-135.

(١٠) Charles Seltman, Greek Coins, London (1965) pp. 24 ff.; G.K. Jenkins, Ancient Greek Coins, New York (1972) pp. 25-75.

(١١) ألبناپوس ٦٢٥ع

(١٢) بلوتارخس، صولون ٢/ـ

(١٣) أرسطو: الدستور الأثيني ٤/ ٥

(١٤) هسيود : الأعمال والأيام، الأسطر: ٢٢٠ـ٢٢١ ، ٢٦٣ـ٢٦٤ .

(١٥) المصدر السابق، الأسطر: ٢٣٥ـ٢٣٧ .

(١٦) A. Andrews, The Greek Tyrants, London, Hutchinson (1956)

(١٧) V. Ehrenberg, The Greek State, Oxford, Blackwell (1960)

(١٨) Sir John Sandys, Aristotle's Constitution of Athens, 2nd ed., London, Macmillan and Co., Ltd. (1912); K. von Fritz & Ernst Kapp, Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts, Hafner Publishing Co., New York (1950); C. Hignett, A History of the Athenian Constitution, Oxford Clarendon Press (1952); A. H. M. Jones, Athenian Democracy, Blackwell, Oxford (1957, repr. 1960.

(١٩) أرسطو ، الدستور الأثيني ٣/١ـ٥

(٢٠) المصدر السابق ٣/٦

(٢١) المصدر نفسه ٨/ ٢

(٢٢) المصدر نفسه ٤/ ٢

(٢٣) المصدر نفسه ٤/ ٣

(٢٤) المصدر نفسه ٢/ ١ـ٢ ؛ بلوتارخس، صولون ١٢

(٢٥) هيرودوت، ٥/ ٧١ ؛ أرسطو الدستور الأثيني ١٠ ؛ بلوتارخس، صولون١٢

(٢٦) أرسطو الدستور الأثيني ٤/ ١ ؛ كتاب السياسة ١٢٧٤ب/ ١٥ ـ ١٦

(٢٧) أنظر حول مشكلة دستور دراكون: K. Von Fritz & E. Kapp, Aristotle's Constitution of Athens, Introduction pp. 8-12.

(٢٨) أرسطو، الدستور الأثيني ٧/ ١ ؛ بلوتارخس، صولون ١٧/ ١

(٢٩) M.N. Tod, Greek Historical Inscriptions, 87; cf. N.G.L. Hammond, A History of Greece. Oxford (1963) p. 156-7.

(٣٠) بلوتارخس، صولون ١٧/ ١ـ٢

(٣١) ، الدستور الأثيني ٥/ ١ـ٢ ؛ بلوتارخس، صولون ١٣ـ١٤

(٣٢) المصدر نفسه ٥/ ٣

(٣٣) Fritz & Kapp, op. cit. Appendix p. 154, note 14

(٣٤) بلوتارخس، صولون١/ ١ ، ٢/ ١ ، ١٦/ ٢ ، ٢٢/ ٣ ، ٢٦/ ١ ؛ أيضا أرسطو، الدستور الأثيني ١١/ ١. أشار أيضا هيرودوت (٢/ ١٧٧) إلى صلة صولون بمصر، وأنه اقتبس قانونا للملك أمازيس يُلزم كل مواطن بأن يتقدم كل سنة ببيان مصدر رزقه وأنه يحيى حياة شريفة، ومن لا يفعل هذا جزاؤه الموت ".

(٣٥) ، الدستور الأثيني ٥/ ٢ـ٣ ، ١٢/ ١ـ٥ ؛ بلوتارخس، صولون ١٤/ ٢ـ٣ ، ٢٤/ ٢ـ٣ ، ٤.

(٣٦) ، الدستور الأثيني ٦/ ١ـ٢ ، ١٢/ ٤ ؛ بلوتارخس، صولون ١٥/ ٣ـ٦ ، ١٦/ ٣.

(٣٧) المصدر نفسه ٨/ ٣ ، ٢١/ ٣

(٣٨) المصدر نفسه ٧/ ٣ـ٤ ؛ بلوتارخس، صولون١٨

(٣٩) المصدر نفسه ٧/ ٣ ، ٩/ ١ ؛ بلوتارخس، صولون ١٨/ ٢

(٤٠) ، الدستور الأثيني ٨/ ١

(٤١) المصدر نفسه ٨/ ٤ ؛ بلوتارخس، صولون ١٩

(٤٢) المصدر نفسه ٨/ ٤ـ٥

(٤٣) المصدر نفسه ٩/ ١ ؛ بلوتارخس، صولون ٢٠/ ١

(٤٤) المصدر نفسه ٨/ ٥ ؛ بلوتارخس، صولون ٢٠/ ١

(٤٥) المصدر نفسه ١٢/ ٣

(٤٦) المصدر نفسه ١٢/ ٤ ؛ أنظر أيضا بلوتارخس، صولون ١٤/ ٥ـ٦

(٤٧) هيرودوت ١/ ٢٩ ؛ (مدة سريان القوانين عشر سنوات) ؛ أرسطو، الدستور الأثيني

١/١١ وبلوتار خس، صولون ١/١٦، ١/٢٥، ١/٢٦ (يجعلان مدة سريان القوانين سنة)

(٤٨) «الدستور الأثيني ١/١٣٠

(٤٩) «الدستور الأثيني ١٣/ ٤ ـ ٢/١٤؛ بلوتار خس، صولون ٢٩ ـ ٣٠

(٥٠) الدستور الأثيني ٢/١٦؛ احتفظ بيزستراتوس بمعظم قوانين صولون: بلوتارخس، صولون ١/٣١ . جدير بالملاحظة أن بيزستراتوس نفى خصومه من أمثال أسرة ألكميون وكيمون دون أن يصادر أملاكهم، راجع، N.G.L. Hammond, Studies in Greek Historym Oxford (1973) p. ; and Hist. Of Greece, p. 183.

(٥١)الدستور الأثيني ٨/١٦؛ بلوتار خس ٣١/ ٢

(٥٢)الدستور الأثيني ١٦/ ١٠

(٥٣) هيرودوت/ ٥٥ ـ ١٦٥؛ ثوكوديدس ٦/ ٥٢ ـ ٥٩؛ الدستور الأثيني١٩/ ١ ـ ٦؛ أثينا يوس ٦٩٥أ = فصل ١٥ .

(٥٤)أثينا يوس ٦٩٥أ = فصل ١٥ .

(٥٥) حول تقليد الضيافة اليونانية بين أفراد من مدن مختلفة أو بين أفراد ومدن، أنظر، K. von Fritz & E. Kapp, Op.cit., Appendix p. 161 n. 40.

(٥٦)الدستور الأثيني ١٣/ ٥؛ ٢٠؛ نفي إزاجوراس في ٢/٢٨؛ هيرودوت٥/ ٦٦ ـ ٧٤، يقدم اختلافات في ترتيب بعض التفاصيل، ولكنها أقل إقناعاً من تصور أرسطو، أنظر، von. K.Fritz & E. Kapp, Op.cit.p. 162 n. 48.

ينقل هيرودوت (٥/ ٧٢) وأرسطو أن كليومينيس حاول حل «مجلس الشورى boule» مما أثار اختلاف الدارسين حديثا. فاقترح هاموند (History Of Greece) ربما المقصود «مجلس الأريوباجس» باعتباره يمثل السلطة العليا في الدستور القديم. وتمسك آخرون بالنص اليوناني، A.D. Godley, HerodotusV.,72, Loeb. P. 72n. ; V. Fritz & Kapp, 162n. 45. ولكن ربما كان هدف الملك كليومينيس ومعه إزاجوراس من عبارة حل «المجلس» هو وقف العمل بالنظام الدستوري القديم، وإنشاء «مجلس سيادة» من إزاجوراس وثلاثمائة « من أعوانه».

(٥٧)الدستور الأثيني ٢١/ ١

(٥٨) هيرودوت ٥/ ٦٦ ـ ٦٩

(٥٩) الدستور الأثيني ٢١/ ١ ـ ٢

(٦٠) الدستور الأثيني ١٣/ ٥

(٦١) يذكر أرسطو زمن بيزستراتوس، الدستور الأثيني١٦/ ٥

(٦٢) هيرودوت ٥/ ٦٩ ـ ٧٤؛ الدستور الأثيني ٢١/ ١ ـ ٦

(٦٣) الدستور الأثيني ٢١/ ٤ ؛ ٥/ ٦٩

(٦٤) K von Fritz & E. Kapp. Op.cit.p. 165n. 55.

(٦٥) الدستور الأثيني ٢٢/ ٥ ؛ ٦٢/ ٢ (السباح للفرسان بتولي الأرخونية)؛ هيرودوت ٦/ ٩ ـ ١٠ ؛ أنظر أيضاً اختلاف كل من: K von Fritz & E. Kapp. Op.cit., 165 - 6 n.n. 55. 56 & 58 Hammond Hist. Of Greece, 190

(٦٦) «الدستور الأثيني» ٢٢/ ٢

(٦٧) «الدستور الأثيني» ٢٣/ ١

(٦٨) «الدستور الأثيني» ٢١/ ٣؛ ٢٢/ ٢؛ ٤٣ ـ ٤٤ ؛ ٥٤/ ٣، ٥٥

(٦٩) «الدستور الأثيني» ٢٢/ ٢

(٧٠) «الدستور الأثيني» ٢٢/ ١

(٧١) هيرودوت ٥/ ٧٨ "الآن ازداد الأثينيون شأناً، وأصبح من الجلي ـ ليس في مجال واحد ولكن في كل المجالات ـ أن المساواة شيء رائع" . (isegoria)

(٧٢) «الدستور الأثيني» ٢٢/ ٧؛ هيرودوت ٧/ ١٤٤

(٧٣) «الدستور الأثيني» ٢٣ ـ ٢٤

(٧٤) «الدستور الأثيني» ٢٥

(٧٥) «الدستور الأثيني» ٢٦/ ٢ ـ ٣؛ ٥٣/ ١

(٧٦) «الدستور الأثيني» ٢٧/ ٢ ـ ٤

(٧٧) المصدر نفسه ٢٩/ ٥

(٧٨) إسخولس، «ربات الانتقام» Eumenides، ٥٢٦، ٦٩٩، ٩٧٧

(٧٩) بلوتارخس، «بركليس» ٧

(٨٠) ثوكوديدس ٢/ ٣٥ ـ ٤٦

(٨١) ثوكوديدس ١/ ٧٦

(٨٢) ثوكوديدس ٥/ ٨٩

(٨٣) «الدستور الأثيني» ٢٩/ ١

(٨٤) ثوكوديدس ٨/ ١ و ٦٧؛ «الدستور الأثيني» ٢٩/ ٢ ـ ٣

(٨٥) هذا تبسيط للوصف المعقد في «الدستور الأثيني»، الفصول ٢٩ ـ ٣٢؛ وثوكوديدس ٨/ ٦٧ و ٨/ ٩٢ ـ ٩٣.

(٨٦) «الدستور الأثيني» ٣٢ ـ ٣٣

(٨٧) زينوفون «التاريخ الهيليني» ٢/ ٢، ٣

(٨٩) زينوفون، «التاريخ الهيليني» ٢/ ٣، ١٥ إلى نهاية ٢/ ٤/ ٤٣؛ «الدستور الأثيني» ٣٤ ـ ٣٨

(٩٠) Plato, Letters, 324 D(479) [Loeb, 1966]

(٩١) «الدستور الأثيني» ٣٩٠ ـ ٤١

(٩٢) المصادر المتعلقة بسقوط ومحاكمته مجموعة في كتاب :

John Fegalhaes - Socrates, A Source Book, London Macamillan, 1970.

أنظر أيضا الدراسة الشاملة في مجلدين :

V. de Megalhaes - Vilhena. Le Probleme de Socrate: Socrate et la legende Platoncienne. paris, press Universitaires de france. 1952 Cyril E. Robinson, AHistor Of Greece. Barnes & Nobles. New York (1959) 272 ff.

(٩٣)

(٩٤) أفلاطون «الدفاع» ٢٣

(٩٥) المصدر نفسه ٢٤ ـ ٢٦

(٩٦) المصدر نفسه ٢٦ ـ ٢٧ و٣٥

(٩٧) المصدر نفسه ٢٩ ـ ٣٠

(٩٨) أفلاطون «دفاع سقراط» ٢١ ـ ٢٣ ، زينوفون «دفاع سقراط» ٩٢

(٩٩) «الدستور الأثيني» ٢٧/ ٥

(١٠٠) المصدر نفسه ٤ط/ ٣

(١٠١) زينوفون «التاريخ الهيليني» ٥/ ٣ وما بعده

(١٠٢) إيسقراط «ضد كاليماخس» ٢٣ ـ ٢٤

(١٠٣) إيسخينيس ـ/ ٧٣ . وقبل ذلك في ٣٩٠ ق. م، كتب الخطيب إيسقراط (١١/ ٤) رداً على رسالة كتبها بوليكراتيس Polycrates ضد سقراط . إن هذه الكتابات المتعارضة ـ بالإضافة إلى ما كتبه أفلاطون وزينوفون ـ تدل على استمرار اهتمام وانقسام الرأي العام حول محاكمة سقراط .

(١٠٤) أفلاطون «الدفاع» ١٨

(١٠٥) المصدر نفسه ٢١ ـ ٢٣ ، ٢٨

(١٠٦) المصدر نفسه ٢٣

(١٠٧) المصدر نفسه ٢٠ ـ ٢١

(١٠٨) زينوفون «ذكريات سقراط» ١/ ٢/ ٩

(١٠٩) أفلاطون «بايدروس» ١/ ٥١٥ ـ ٥١٧ = ٢٦٠ ب ـ د

(١١٠) ذكريات سقراط ٣/ ٧/ ١٧

(١١١) أفلاطون «الدفاع» ٣١ ـ ٣٢ ، أيضا ٣٦

(١١٢) المصدر نفسه ٣٢

(١١٣) زينوفون «ذكريات سقراط» ١/ ٢/ ٣٢ ـ ٣٦

(١١٤) المصدر نفسه ٢٩

(١١٥) أفلاطون «الدفاع» ٣٦

(١١٦) أرستوفانس «الفرسان» ٤٧٩ ـ ٤٨٠

(١١٧) ثوكوديدس ٦/ ٦٠ وما بعده

(١١٨) ثوكوديدس ٨/ ٦٥ ـ ٦٦

(١١٩) I.F Stone, The Trail of Socrates, Little, Brown and Company, Boston, (1988) pp. 140 - 156.

(١٢٠) أفلاطون، الرسالة السابعة، زينوفون «التاريخ الهيليني» ٢/ ٤/ ٢١، أرسطو «الدستور الأثيني» ٣٤ ـ ٣٥

(١٢١) زينوفون «ذكريات سقراط» ١/ ٢/ ١٦

(١٢٢) زينوفون «التاريخ الهيليني» ٢/ ٤/ ٤٣

(١٢٤) أرستوفانس «السحاب» ١٣٩٧ ـ ١٤٠٠

(١٢٥) أرستوفانس «الطيور» ١٢٨٠

(١٢٦) أفلاطون «الدفاع» ٢٤

(١٢٧) ثوكوديدس ٦/ ٨٩/ ٦

(١٢٨) زينوفون «التاريخ الهيليني» ٢/ ٤/ ٤٢

(١٢٩) أفلاطون «الجمهورية» ٨/ ٥٥٧ب و٥٦٣ب. انظر الكتاب المنسوب إلى زينوفون «الدستور الأثيني» ١/ ١٠ ـ ١٢

(١٣٠) أرسطو «السياسية» ٥/ ٩/ ١٥ = ١٣١٠ أ

(١٣١) ليسياس ٢/ ١٨ ـ ١٩، بعض النقاد يشك في نسبة هذه الخطبة إلى ليسياس.

(١٣٢) انظر A.H.M. Jones, Athenian Democracy, Blackwell, Oxford (1957, 1966) p. 48 - 9, M.I. Finly, Democracy, Ancient and Modern, Rutger Univ. Press, New Jersey (1973) 24 ff.

(١٣٣) Finley, op.cit.p.51 ff.

(١٣٤) Kurt A. Raaflaub, "Contemporary Perceptions of Democracy in Fifthcentury Athens" in Aspects of Athenian Democracy, ed. by J. rufus Fears, University of Copenhagen (1990) p. 39 f.

(١٣٥) الدستور الأثيني ٤٣/ ٢/ ٤، ٦٢/ ١، انظر J.A.O. Larsen, Representative Government in greek and Roman History, pp. 5-9; Jones, op. cit. 105.

(١٣٦) الدستور الأثيني ٤٣/ ٢ ـ ٣

(١٣٧) المصدر نفسه ٤٤/ ١ ـ ٣

(١٣٨) المصدر نفسه ٤٧/ ١

(١٣٩) المصدر نفسه ٤٥/ ٤، ديموستينس ١٩/ ١٨٥، ٢٢/ ٥

(١٤٠) إيسخينيس ٢/ ٨٤

(١٤١) بلوتارخس، أرستيدس ٧، ديموستينس ٥٩/ ٨٩، ٢٤/ ٥ط ـ ٤٦

(١٤٢) ديموستينس ١٨/ ١٦٩ ـ ١٧٠

(١٤٣) أنظر Jones, opcit., 36 - 38

(١٤٤) هيبريدس Hypereides ٣/ ٣٣ ـ ٣٦

(١٤٥) Jones, opcit.p.123

(١٤٦) أرسطو، السياسة ٤/ ٤/ ٢٥=١٢٩٢أ

(١٤٧) Jones, opcit.p. 52

(١٤٨) إيسخينيس ١/ ٤، ٣/ ٦

(١٤٩) ديموستينس ٢٤/ ٥

(١٥٠) ديموستينس، تقديم Proem ٤٨، أرسطو، أخلاق نيقوماخس ٥/ ١/ ١٦

السلوك الديمقراطي

دكتور مصطفى أحمد تركي*

* رئيس قسم علم النفس - كلية الآداب - جامعة الكويت

مقدمة

كلمة ديمقراطية ترجمة للكلمة اليونانية Demokratia التي تعني "حكم الشعب" وهو شكل من أشكال الحكم في الدولة. غير أن الديمقراطية بمعناها العام هي طريقة في الحياة يستطيع فيها كل فرد في المجتمع أن يتمتع بتكافؤ الفرص عندما يشارك في الحياة الاجتماعية، وهي بمعنى أضيق تعني الفرصة التي يتيحها المجتمع لأفراده للمشاركة بحرية في اتخاذ القرارات في نواحي الحياة المختلفة (سليم، ١٩٨١).

ويتضمن هذا المفهوم مجموعة من المعايير، وهذه المعايير تترجم بدورها إلى سلوك ومعتقدات وقيم، ويرى الباحثون أن القيم التي ترتبط بالديمقراطية ويلتزم بها الأفراد تنتقل إليهم من ثقافتهم عبر الأجيال المختلفة، ومن أهم هذه القيم:

- تقدير المشاركة العامة في اتخاذ القرار، وضمان حرية التعبير.
- مسئولية الفرد عن أفعاله.
- الاهتمام بالحقوق الإنسانية والابتعاد عن استغلال الآخرين.
- تحقيق العدالة بين جميع أفراد المجتمع. (Durio,1976)

والقيم والاتجاهات من حالات الدافعية التي توجه سلوك الأفراد في المواقف المختلفة.

ولقد وجد الباحثون أن السلوك الديمقراطي يتصف بعدد من الخصائص أهمها:

- المشاركة الاجتماعية والمساواة في هذه المشاركة.
- الاجتهاد في فهم مشاعر الآخرين واهتماماتهم.
- أن يتقبل الفرد الأفراد الآخرين على أنهم متساوون معه.
- إذا حدث صراع بين فرد وآخر فلا يصل هذا الصراع إلى طريق العنف.
- أن يتقبل الفرد الصراع الذي قد يكون محتوما في بعض الأحيان (Muller Wolf,1978)

وهذا يعني أن الفرد الذي يتمسك بقيم الديمقراطية سيدفعه ذلك إلى أن يلتزم في سلوكه ببعض الخصائص السابقة أو كلها. أي يصبح شخصا ديمقراطيا في سلوكه مع الآخرين.

وعندما توصل العلماء إلى تحديد خصائص السلوك الديمقراطي، أصبح من الممكن لعلماء العلوم الاجتماعية بعامة وعلماء النفس بخاصة دراسة هذا السلوك دراسة علمية. ويلاحظ أن علماء النفس ـ منذ الخمسينات ـ عندما درسوا السلوك الديمقراطي كان معظم تركيزهم على نقيض الديمقراطية وهو التسلطية، فبرهنت بحوثهم على أن التسلطية ترتبط بانخفاض قوة الأنا عند الفرد، والشعور بالعداوة، وانخفاض القدرة على ضبط النفس، وعدم القدرة على التحكم في التقلبات الوجدانية، والمبالغة في تضخيم الذات، وكما نلاحظ فإنها على النقيض من خصائص سلوك الشخص الديمقراطي. (محمود، ١٩٨٨ دياب، ١٩٦٥، مليكيان، ١٩٦٥، إبراهيم ١٩٧٠) وبذلك ابتعد علماء النفس بمفهوم الديمقراطية من معناه السياسي البحت إلى معناه العام وهو المعنى النفسي الاجتماعي.

ويرى علماء النفس أن أي سلوك يصدر عن شخصية الفرد، ولذلك يمكن القول إن شخصية الفرد هي التي تجعله يسلك سلوكا ديمقراطيا أو سلوكا تسلطيا.

ولذلك من المهم الآن أن نعرف ما هي الشخصية

هناك تعريفات متعددة للشخصية، ولكن معظم علماء النفس يتفقون حول نوع من التعريفات، والتعريف التالي للشخصية هو أحد التعريفات التي يتفق حوله عدد كبير من الباحثين، فيعرف أحد العلماء الشخصية بأنها " التنظيم الديناميكي الذي يكمن بداخل الفرد، والذي ينظم كل الأجهزة النفسية والجسمية التي تملي على الفرد طابعه الخاص في السلوك والتفكير "

وهذا التعريف يعرف شخصية الراشد السوي، كما أن هذا " التنظيم " لايصبح تنظيما بهذا المعنى المتكامل إلا في مرحلة الرشد المبكر من حياة الفرد، أما قبل ذلك أي خلال مرحلة الطفولة التي

تمتد من الميلاد وحتى البلوغ، يكون الفرد في مرحلة نمو وارتقاء، وهذا يعني أن شخصية الفرد لا تولد معه، لكن تنمو بنمو الجوانب المختلفة مثل: الجانب المعرفي، واللغوي، والعضلي والعصبي، والاجتماعي للطفل، ولذلك يمكن القول إن نمو شخصية الفرد هي محصلة نمو كل هذه الجوانب مجتمعة ومتكاملة. وبملاحظة هذه الجوانب ندرك أنها تتكون من جوانب جسمية (عضلي وعصبي) وجوانب نفسية اجتماعية (النمو الاجتماعي والنفسي) ولذلك فالشخصية تشكلها العوامل الجسمية (الفسيولوجية) والاجتماعية معا، الأولى موروثة أساسا والثانية مكتسبة ومتعلمة. ويتفاعل وتكامل هذين العاملين (الجسمي والاجتماعي) معا منذ الميلاد وخلال مراحل النمو المختلفة وحتى الرشد المبكر تنضج شخصية الفرد وتصبح تنظيما يوجه سلوكه في المواقف المختلفة، وتجعله ديمقراطيا أو متسلطا.

وفي دراستنا هذه سوف نركز على العوامل الاجتماعية في الشخصية، إذ أن الأسرة والمدرسة والأصدقاء تعلم الطفل عاداته وقيمه وتقاليده، أي تكسبه العوامل الاجتماعية في شخصيته وذلك خلال عملية التنشئة الاجتماعية (تركي ١٩٨١).

وهذا يعني أن عملية التنشئة الاجتماعية في مرحلة النمو المبكرة للطفل لها دور أساسي في تشكيل شخصيته في الكبر. ولذلك نقف قليلا عند هذه العملية الهامة وهي التنشئة الاجتماعية لما لها من علاقة مباشرة بموضوعنا وهو السلوك الديمقراطي.

التنشئة الاجتماعية

منذ أن يولد الطفل يجد نفسه في عمليات تفاعل اجتماعي تحدث يوميا مع المحيطين به في الأسرة، وعبر الوقت تتراكم تأثيرات التفاعل الاجتماعي. فالأدوار التي يقوم بها الفرد، والاتجاهات والقيم التي تنقلها له أسرته والمهارات الاجتماعية التي ينميها تساهم كلها في تشكيل شخصيته في الكبر. (Baron and Graziano 1991) ويسمي علماء النفس هذه العملية التراكمية بالتنشئة الاجتماعية، وبمعنى آخر التنشئة الاجتماعية هي العملية التي بها يكتسب الفرد (وخاصة الطفل) الحساسية للمثيرات الاجتماعية (مثل ضغوط والتزامات حياة الجماعة) ويتعلم كيف يتعامل معها، وكيف يتصرف مثل الآخرين الذين هم في جماعته الثقافية، أي باختصار تساهم في تحويل الطفل البشري من كائن بيولوجي (يأكل ويشرب وينام فقط) إلى كائن اجتماعي يعرف كيف يتعامل مع الآخرين.

ويرى علماء السياسة أن التنشئة عملية يتم بمقتضاها تلقين المرء مجموعة القيم والمعايير

السياسية المستقرة في ضمير المجتمع بما يضمن بقاءها واستمرارها عبر الزمن. ويعرفها باحث آخر بقوله " تشير التنشئة السياسية في أوسع معانيها إلى كيفية نقل المجتمع لثقافته السياسية من جيل إلى جيل ويخلص " المنوفي " إلى تحديد عناصر مفهوم التنشئة السياسية فيما يلي:

- التنشئة السياسية هي عملية تلقين لقيم واتجاهات سياسية، ولقيم واتجاهات ذات دلالة سياسية.
- التنشئة السياسية عملية مستمرة، بمعنى أن الإنسان يتعرض لها طيلة حياته منذ الطفولة وحتى الشيخوخة.
- تلعب التنشئة السياسية أدواراً رئيسية ثلاثة:
- نقل الثقافة السياسية عبر الأجيال.
- وخلق الثقافة السياسية.
- ثم تغيير الثقافة السياسية (المنوفي ١٩٧٩).

ومما سبق يتضح أن تعريف التنشئة السياسية لا يختلف كثيرا عن التنشئة الاجتماعية كما يعرفها علماء النفس والاجتماع. وبمراجعة بعض مراجع علم السياسة اتضح أن المصطلح الذي يستخدمونه هو Political Socialization أي التنشئة الاجتماعية السياسية. (المنوفي ١٩٧٩، Sears, 1986) وهذا المصطلح يتفق مع وجهة النظر التي ترى عدم وجود تنشئة سياسية فقط في مرحلة الطفولة، وما يمكن قوله إن التنشئة السياسية بالمعنى الدقيق يمكن أن تبدأ في مرحلة البلوغ أو الرشد، أما قبل ذلك فهي تنشئة اجتماعية، أو اجتماعية سياسية، لأنه من العسير عزل المفاهيم والقيم السياسية عن المفاهيم والقيم الاجتماعية أثناء عملية التنشئة الاجتماعية في الطفولة، ذلك لأن الطفل لن يستطيع إدراكها أو فهمها واستيعابها. وهذا هو ما جعل المنوفي يرى " بأن السلوك السياسي امتداد للسلوك الاجتماعي " (المنوفي ١٩٧٩) وحتى لو سلمنا بأن هناك تنشئة سياسية نقية من العوامل الاجتماعية، فهذه التنشئة عندما تتم في مرحلة الرشد فإنها تواجه بشخصية الفرد الراشد، والذي يتعرض لهذه التنشئة، فلقد أوضحت بعض البحوث أن خصائص شخصية متلقي الرسالة تعمل على خلق ميل لديه لاستقبال الاتصال بالشكل الذي يجعله متسقا مع اتجاهاته نحو موضوع هذا الاتصال (محمود ١٩٨٨) أي أن المضمون السياسي الذي تريد توصيله إلى بعض الأشخاص سوف يختلف معناه ومضمونه باختلاف شخصية هؤلاء الأشخاص، وبذلك لن يكون المضمون السياسي نقيا تماما، ولكنه سوف يكون مشوبا بعوامل اجتماعية ونفسية تفاعلت في شخصية هؤلاء الأفراد.

ولذلك يتفق عبدالباسط مع كاتب هذه الدراسة في أن تعريف التنشئة السياسية لا بد أن يشتق من مفهوم التنشئة الاجتماعية بعامة Socialization (عبد الباسط ١٩٧٩، طاهر ١٩٨٦).

وهذا يتفق مع المصطلح الذي يستخدم في اللغة الإنجليزية Political Socialization والذي يعني التنشئة الاجتماعية السياسية، وليس التنشئة السياسية فقط. (Sears 1987)

وإذا كان المنظور السابق للتنشئة الاجتماعية أو الاجتماعية السياسية هو منظور الفرد الراشد (الأب أو الأم أو المدرس) الذي يقوم بنقل التراث والثقافة من المجتمع إلى الطفل، فهناك منظور آخر لهذه العملية وهو منظور " الطفل ذاته " فالتنشئة من وجهة نظر الطفل هي عملية مواجهة مستمرة لمواقف اجتماعية داخل الأسرة والمدرسة وجماعة اللعب تعلمه معنى الثواب والعقاب والحب والمخاطرة، وذلك من خلال الأشخاص والمواقف والموضوعات التي تتضمنها، ولذلك فتأثر الطفل بثقافته لا يتم بصورة مجردة ولكن من خلال المعايشة والتفاعل المستمر معها. (عبدالباسط ١٩٧٩)

فالطفل أثناء تعرضه للتنشئة الاجتماعية من العسير أن يدرك مضامين التنشئة السياسية، ثم في مرحلة البلوغ يبدأ في إدراك المفاهيم السياسية فيها ـ كما سنوضح ذلك فيما بعد ـ تماما مثلها في السلوك الديمقراطي الذي له جذوره الاجتماعية في القيم والمفاهيم التي تسود المجتمع والتي تنقلها الأسرة للطفل في سياق اجتماعي وليس سياسياً.

وبما أن شخصية الفرد تتشكل أثناء مرحلة النمو وتساهم في تشكيلها عملية التنشئة الاجتماعية، وتصبح هذه الشخصية هي التي توجه سلوك الشخص الراشد في المواقف المختلفة، وأن السلوك الديمقراطي أحد جوانب السلوك الذي يصدر عن الشخصية، فمن غير المتصور فصل السلوك الديمقراطي عن جوانب السلوك الأخرى، ولذلك فالسلوك الديمقراطي أو التسلطي ينشأ مع الفرد منذ طفولته وعبر مراحل نموه المختلفة خلال عملية التنشئة الاجتماعية ويصبح جزءاً من شخصيته في مرحلة الرشد.

الأسرة والسلوك الديمقراطي

ولذلك بدأ الباحثون المهتمون بدراسة السلوك الديمقراطي بالتركيز على دور الأسرة في تعليم الأطفال هذا السلوك. ويبدو أن هذا الاهتمام ليس حديثا، بل هو قديم قدم الفلسفة الصينية، فهذا هو كونفوشيوس فيلسوف الصين يُرجع فساد الحكم إلى غياب المواطنة الصالحة نظرا لاختلال الأسرة، وعجزها عن تلقين معاني الفضيلة والحب المتبادل والخير العام، كما أن أفلاطون جعل النظام التربوي هو الذي يعد الفلاسفة الذين يحكمون (المنوفي ١٩٧٩).

وهناك عوامل متعدده تجعل للأسرة هذا الدور الهام في التنشئة الاجتماعية منها:

- طول فترة طفولة الوليد البشري، مما يعطي للأسرة الوقت الكافي لتعليم الطفل ما تريد سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.
- المرونة التي يولد بها الطفل البشري، إذ يتميز الطفل البشري بأنه على قدر كبير من المرونة والقدرة على تعلم واكتساب مهارات متعددة.
- عجز الطفل البشري، فخلال فترة طفولته منذ الولادة وحتى البلوغ يكون الطفل عاجزا عن أن يعيش بمفرده، أو أن يعتمد على نفسه اعتمادا كليا وخاصة في المجتمعات الحديثة، ولذلك يكون الطفل في حاجة دائمة إلى الآخر، سواء الأم أو الأب أو الأخوة الأكبر، لرعايته ومساعدته في إشباع حاجاته وخلال ذلك تكون الفرصة لتعليم الطفل أنماطاً سلوكية متعددة.

ويكاد يجمع علماء النفس على أن الخبرات المبكرة التي يخبرها الطفل في السنوات الأولى بعد ميلاده تلعب دورا هاما في تكوين شخصيته وتشكيل سلوكه في الكبر، بل ويرى معظم علماء النفس، أن هناك علاقة مباشرة وواضحة بين نمط رعاية ومعاملة الوالدين للأبناء (خلال عملية التنشئة الاجتماعية) وبين شخصية هؤلاء الأبناء، فقد أظهرت الدراسات التي أجريت على حالات مرضية والأطفال المضطربين سلوكيا، والملاحظات التجريبية على الأسوياء، أظهرت عددا من العلاقات بين نمط رعاية الوالدين وبين سلوك الطفل وشخصيته، كما أوضحت أيضا أن صفات شخصية الراشد ترجع إلى آثار الخبرات المبكرة في حياته.

ولم تعد العلاقة بين نمط سلوك الوالدين نحو الطفل وشخصيته في حاجة إلى تأكيد.

وتساهم الأسرة في تعليم الطفل لغته ودينه وتقاليده وعاداته وقيمه التي ينشأ عليها ويلتزم بها، وباختصار فإن البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الطفل وخاصة الأسرة في البداية هي التي تهبه هويته البشرية وتكسبه الجانب الإنساني فيه، فتعلمه أثناء التنشئة الاجتماعية كل ما سبق بالإضافة إلى طريقة المشي، والكلام وتناول الطعام، والتعامل مع الآخرين، بل وكيف يؤدي ذلك كله بطريقة إنسانية (تركي ١٩٨٦).

وهناك بحوث عديدة أوضحت العلاقة بين السلوك الديمقراطي ودور الأسرة فيه، فدرس دياب التسلطية لدى طلبة الشرق الأدنى، ومقارنتهم بطلبة من أمريكا للتعرف على ما إذا كانت التسلطية ترتبط ارتباطا دالا بالأيديولوجية التقليدية للأسرة، واتضح من نتائج البحث أن التسلطية ترتبط ارتباطا جوهريا بأيديولوجية الأسرة (دياب ١٩٦٥).

وفي دراسة أجراها مليكيان لدراسة المتغيرات المرتبطة بالتسلطية بين جماعتين حضاريتين - طلبة من الشرق الأوسط وطلبة من أمريكا - ويرى مليكيان أن أفراد مجموعة الشرق الأوسط نشأوا في مجتمع تأصلت فيه العائلة الممتدة والمتمركزة حول الأب، فالأب هو مركز السلطة، وتحتل الأم مركزا ثانويا، أما الحضارة الأمريكية فتؤكد الفردية، والعائلة الصغيرة هي النموذج الشائع وفيها تحتل الأم المركز الرئيسي للسلطة، ولذلك توقع مليكيان أن تحصل مجموعة الشرق الأوسط على درجات أعلى في التسلطية من المجموعة الأمريكية، وهذا ما برهنت على صحته نتائج البحث. (مليكيان ١٩٦٥).

وفي دراسة أجراها سوليفان وآخرون Sullivan عن الفروق بين السياسيين الذين يتحملون المشاكل والصعوبات والانتقادات وبين هؤلاء الذين لا يتحملون ذلك، وجدوا أن الفرق بين المجموعتين يكمن في تنشئتهم المبكرة التي تخلق الفروق النفسية والسياسية بين رجال السياسة، كما اتضح أن الأفراد الذين نشأوا في أسر من الطبقة الوسطى أو العليا غير متسلطين، وأما الأفراد الذين نشأوا في أسر من الطبقة الدنيا فمتسلطون، ويكونون أقل تحملا للمشاكل والصعاب (Sullivan 1993 etal).

وفي دراسة تجريبية أجراها كيرت ليفين وزملاؤه للتعرف على آثار الاختلاف في بناء الجماعة، بعد إيجاد أجواء اجتماعية مختلفة لجماعات الصبيان في سن الحادية عشرة، وذلك بتنويع أداء الراشدين المشرفين على الجماعات لأدوارهم، فكان المشرف الذي يعمد القيام بدور الديمقراطي يستدعي الصبيان معا ويسألهم عما يريدون عمله بالوقت والموارد المتاحة لهم في النادي الذي أعده المجرب، وعلى الرغم من أنه كان هو القائد، إلا أنه تفاعل مع الصبيان حتى أصبح بالفعل عضوا في الجماعة، فكان يشمر عن ساعديه ويعمل ويلعب معهم ويتمشى مع الخطط المتفق عليها مثله في ذلك مثل أي عضو آخر، وفي المقابل كان المشرف الآخر الذى يقوم بدور المتسلط يجمع جماعته ويصف لكل عضو ما يجب عليه عمله وكيف يجب تأدية هذا العمل، وكان يراقب الصبيان بانتباه ويخبرهم بما عليهم أن يفعلوه في كل خطوة.

وتبين من نتائج التجربة أن البناء التسلطي للجماعة يؤدي إلى إثارة قدر كبير من العدوان الذي يوجه عادة إلى كبش الفداء في الجماعة، ولكنه لايوجه أبدا إلى المشرف، وكانت صفات مثل تبلد الشعور، والافتقار إلى الدافع والاعتماد على المشرف هي السمات الرئيسية للجماعات التسلطية وكان القائد المتسلط هو مركز الاتصال، وكان هذا الاتصال يقتصر على نشاطات النادي، الذي كان نشاطاً رسميا أكثر منه نشاطا تلقائيا. وعلى النقيض من ذلك، كانت الجماعة التي سادها الجو الديمقراطي أكثر حرية في الاتصال، واستخدم الاعضاء الضمير "نحن" كما قدموا اقتراحات أكثر تتعلق بشئون وسياسة الجماعة وأظهروا حبا أكثر لقائدهم.

وبعد التوصل إلى هذه النتائج ثار السؤال التالي: هل البناء الديمقراطي للجماعة سيبقى متفوقا بوضوح (كما ظهر في الدراسة التي أجريت في أمريكا) إذا أجريت التجربة في ثقافة تسلطية نسبيا؟ وقام روبرت ميد Robert Meade بإعادة دراسة ليفين السابقة ولكن في شمال الهند مع جماعات الصبيان الهندوس، وقسمهم إلى مجموعتين، مجموعة تعمل مع قائد ديمقراطي وأخرى مع قائد متسلط، وتبين بعد فترة تصل إلى ستة أسابيع أن الروح المعنوية، ونوعية وكمية العمل المنجز كلها في صالح المناخ التسلطي، وتشير هذه النتائج، التي تختلف كثيرا عن النتائج الأمريكية، إلى أن الصغار الذين تربوا ونشأوا في مجتمع تسلطي نسبيا هم أكثر اعتيادا وارتباطا بمناخ جماعة العمل التسلطية. (لامبرت ولامبرت ١٩٨٩).

ونخرج من هذه التجربة أنه ليس المهم أن يعامل الأفراد وهم كبار بديمقراطية، ولكن المهم أن ينشأ هؤلاء الأطفال في أسر تعلمهم الديمقراطية وتنشئهم عليها وتمارسها معهم حتى ينشأوا ملتزمين بالسلوك الديمقراطي والذي يصبح فيما بعد جزءاً من شخصياتهم.

وفي دراسة أجريت على طلبة المدارس الثانوية للتعرف على سلوكهم الديمقراطي في المدرسة وعلاقة ذلك بتنشئتهم في أسرهم، قام الباحث فيها بتصنيف الطلبة بناء على إجاباتهم تبعا لأسلوب معاملة الوالدين إلى ما يلي:

- أسلوب تسلطي: وفيه لا يسمح الوالدان للأبناء بالتعبير عن وجهة نظرهم في موضوعات تتعلق بسلوكهم، أو أن يسمحا للأبناء أن يتدبروا أمورهم الخاصة.
- أسلوب ديمقراطي: فيه يشجع الآباء أبناءهم على المشاركة في مناقشة القضايا المتعلقة بسلوكهم على الرغم من أن القرار النهائي يتخذ من قبل الوالدين أو يوافقوا عليه.
- أسلوب متسامح: يكون للأبناء فيه تأثير أكبر في اتخاذ القرارات في الأمور التي تعنيهم، أكثر مما يفعل الوالدان.

. وأوضحت النتائج أن الأبناء الذين نشأوا في أسر ديمقراطية يميلون لأن يتصرفوا بإيجابية إزاء سلطة الوالدين أكثر من هؤلاء الذين أتوا من أسر متسلطة أو متسامحة (Kelly and Goodwin 1983)

التعليم والسلوك الديمقراطي

إذا كانت البحوث السابقة قد اهتمت بدراسة أثر الأسرة - من خلال عملية التنشئة

الاجتماعية على السلوك الديمقراطي عند الأبناء ، فهناك بحوث أخرى اهتمت بدراسة أثر المدرس والنظام المدرسي والتعليم بصفة عامة على السلوك الديمقراطي عند الطلاب . فالمدرس والمدرسة يلعبان دوراً هاما في عملية التنشئة الاجتماعية بعد الأسرة ، وذلك عن طريق معاملة المدرس للتلاميذ في الفصول وعن طريق مضمون المادة العلمية ومحتواها من جانب ، ثم طبيعة نظام المدرسة من جانب آخر ، فالمدرسة وحدة اجتماعية لها مناخها التنظيمي الخاص الذي يساعد في تشكيل إحساس التلاميذ بالفاعلية الشخصية . ومن البحوث التي أجريت في هذا المجال البحث الذي أجراه موللر ـ Muller-Wolf وأوضحت نتائجه أن سلوك المدرس الديمقراطي يضع أسس الرضا ، ونمو الإبداع ، والاستقلالية ، والاتزان الانفعالي ، والميول الاجتماعية عند الفرد . أما سلوك المدرس المتسلط فينجم عنه انخفاض الدافعية عند التلميذ ، وضعف قدرته على التركيز ، وزيادة في توتره الداخلي ، وميل إلى الثورة والغضب وإلى المساير ة ، وتؤيد هذه النتائج بحوث أخرى كثيرة (Muller-Wolf 1978, Passi and Malbatra 1975).

كما أن هناك دراسات أخرى اهتمت ليس فقط بدور المدرس أو النظام في المدرسة ، بل اهتمت بعلاقة التعليم بالسلوك الديمقراطي ، فدرس دوكيت Duckitt العلاقة بين المتغيرين على عينات من الولايات المتحدة الأمريكية ، و فنلندا وبرهنت نتائج البحوث فيها على وجود ارتباط إيجابي بين التعليم والسلوك الديمقراطي في هاتين الدولتين أما في كوستاريكا فالعلاقة بين المتغيرين أقل قوة ، وفي المكسيك كانت العلاقة ضعيفة للغاية . ويفسر الباحثون ذلك بأن التعليم يمكن أن يقلل من التسلطية ويزيد من الديمقراطية عند الأفراد الذين في مجتمعات يكون فيها التعليم غير تسلطي في طبيعته وعن طريق مدرسين غير تسلطيين . كما أوضحت نتائج البحث أن ارتفاع مستوى التعليم الرسمي ــ بين البيض الذين يتحدثون الإنجليزية في جنوب أفريقيا ـ يرتبط بانخفاض مستوى التسلطية ، أما الأشخاص الذين كانوا يتحدثون اللغة الأفريقية فلم يكن هناك ارتباط بين مستوى التعليم ودرجة التسلطية .

ويرى دوكيت Duckitt أن هذه النتائج تعكس الواقع في مدارس جنوب أفريقيا ، حيث نجد أن المدارس التي تعلم اللغة الأفريقية ، نظامها جامد ومتسلط ، على العكس من المدارس التي تعلم اللغة الإنجليزية ، وذلك بالإضافة إلى قوة النظام في المدرسة ومحتوى ما يتعلمه الطلبة ونوع فلسفة التعليم ، فكلها عوامل يمكن أن تزيد من التسلطية أو تقلل من أثر التعليم في خفض درجة هذه التسلطية . Duckitt1992 وهذه النتيجة يؤيدها تارانت Tarrant بقوله إنه كلما ارتفع مستوى التعليم زاد احتمال أن يكون المجتمع ديمقراطيا ، فمفهوم وأهداف التربية تعكس قيم ومعايير المجتمع Tarrant1989 فالأطفال لا يولدون ديمقراطيين ، ولكنهم يكتسبون درجة معينة من المعرفة ، والفهم والخبرة عن السلوك الديمقراطي قبل أن نتوقع منهم أن يسلكوا سلوكا ديمقراطيا .

فالمجهود الذي يبذل في تعليم السلوك الديمقراطي من خلال عملية إمداد الطفل بالمعلومات والمعارف عن الديمقراطية، يقوم على الفرضية التي مؤداها أن الجهل هو سبب السلوك غير الديمقراطي بين الأفراد والجماعات والأمم. ولذلك فإن إمداد الطفل بالمعلومات عن الديمقراطية، والقيم الديمقراطية والسلوك الديمقراطي، يعلم الطفل ما هو السلوك الإنساني، والتحيزات الإنسانية، وهذا التعليم يجعله واعيا بهذه التحيزات، ويساعده هذا الوعي في التغلب عليها.

إن المدارس في الأقطار الديمقراطية تمد الطفل بمعلومات ومفاهيم عن الديمقراطية وطريقة الحياة الديمقراطية، ولذا يرى عدد من التربويين أن الطفل في حاجة إلى مناهج منتظمة للتعامل مع ازدياد تعقد الحياة الديمقراطية في العصر الحديث. وذلك بإعداد مناهج خاصة عند دراسة المواد الاجتماعية والثقافية في السنوات النهائية من المرحلة المتوسطة والسنوات المبكرة من المرحلة الثانوية. فضلا عن أن تعريف الطفل بالشعوب الأخرى يجعله يتعلم كيف يدرك "الآخر" ويعرف ثقافته وتاريخه، إن ذلك سوف يجعله ليس فقط غنياً بالمعلومات عن الآخر ولكن سيجعله أيضا ينظر إلى الآخر كإنسان له تاريخه وحاجاته وطموحاته الخاصة التي قد تختلف عن تلك الحاجات الخاصة به هو. وهذه المعرفة يمكن أن تصبح أفضل أساس تعليمي لتحمل أعباء الديمقراطية، فيتعلم كيف يتقبل الآخر كشخص مختلف عنه، ولكنه ليس أقل منه أو أدنى، مما سيجعل الطفل أكثر رغبة في حل الصراع والخلاف مع الآخرين بالتراضي المتبادل بينهما.

وعلى الرغم من أن الجهل هو التربة الخصبة للتعصب وأن المعرفة هي المكون الأساسي للسلوك الديمقراطي، فإن ذلك لا يعني أن الشخص الأكثر معرفة سيكون هو الأكثر ديمقراطية، ولكن الشخص الأكثر ديمقراطية هو ذلك الذي يكون لديه الاستعداد لتقبل وجهات النظر المعارضة أو حتى المضايقة. ومن الطبيعي أن نتوقع أن المعلومات التربوية المركزة وجهود التعليم في حد ذاتها تضمن أن الطفل سوف ينمو ليصبح شخصا ديمقراطيا.

والمهمة الثانية التي يمكن أن يقوم بها التعليم في تعليم الطفل الديمقراطية هو أن نساعد الطفل على أن يصبح واعيا بتحيزاته ثم نساعده ليتخلص منها، ومن التحيزات التي رصدها العلماء واضحة عند الأفراد: التمركز حول الذات، والتمركز حول الجماعة والتمركز حول الأصل العرقي، وهي تمنع الأفراد من أن يحكموا على الآخرين بموضوعية. فقد أوضحت العديد من البحوث أن الناس متحيزون في معلوماتهم التي يجمعونها، وفي الطريقة التي يحكمون بها على المعلومات التي يحصلون عليها. وفي المضمون الذي يخرجون به من المعلومات عن سلوكهم وسلوك الآخرين، إن الأفراد لا يستخدمون نفس المنطق في تحليل أعمالهم الخاصة في مقابل تلك التي للآخرين. وهناك أدلة كثيرة بأن الناس يرون سلوكهم الخاص كانعكاس لحكم منطقي في مواقف محددة، في الوقت

الذى يعزون دوافع غرضية لسلوك الآخرين. ويمكن عن طريق التنشئة في المنزل والتربية في المدرسة أن لا تركز الأسرة أو المدرسة على مثل هذه التحيزات، وأن لا تنقلها إلى الأطفال ليصبحوا أقل تمسكا بها وهم في سن الرشد.

وهذه النقطة تقودنا إلى نقطة أخرى وهي تربية التفكير الديمقراطي، فالسلوك التسلطي أو غير الديمقراطي سببه التعليل أو التفسير الخاطىء، ويتعلم الطفل كيف يفكر تفكيرا نقديا، وكيف يحكم موضوعيا على وجهة نظره تماما مثلما يحكم على وجهة نظر الآخرين، فإننا بذلك نعلمه كيف يصبح شخصا ديمقراطيا، فالتفكير النقدي متطلب أولي للتفكير الديمقراطي. ولكنْ ليس كافيا أن يفكر الطفل ديمقراطيا، بل يجب أن يتصرف أو أن يكون سلوكه أيضا ديمقراطيا، ويمكن أن يحدث ذلك عندما نصمم المدرسة كتنظيم ديمقراطي، ونشجع الاتصال الديمقراطي بين المدرسين والطلبة، وبين الطلبة بعضهم البعض. ويمكن أن نترجم معارفنا إلى توصيات تدور حول الطريقة التي يمكن بها أن تمد المدرسة ولوائحها الطلبة بالفرص العملية لممارسة السلوك الديمقراطي. ويمكن أن يتحقق ذلك بأن نجعل للطلبة رأيا في بعض القرارات التي تمسهم في المدرسة، وأن تنظم لجاناً في الفصل الدراسي، ومجلساً للطلبة لتمنحهم فرص المشاركة في عملية اتخاذ القرار في فصلهم ومن ثم في مدرستهم. (Lanir, 1991)

النمو النفسي والسلوك الديمقراطي

يمكن القول إنه سواء كانت أسس السلوك الديمقراطي في الطفولة تتم في أحضان الأسرة خلال عملية التنشئة الاجتماعية أو في رعاية المدرسة خلال عملية التعليم، فهناك أساس هام يعتمد عليه اكتساب الطفل مثل هذه الأسس وهو النمو النفسي للطفل، فلا يستطيع الطفل الاستفادة من تعليمات الأسرة أو من دروس المدرسة إلا إذا كان يدرك ويفهم هذه التعليمات وتلك الدروس، ولا يستطيع أن يدركها إلا إذا نمى نموا كافيا يجعله قادراً على استيعاب مضمونها، فلا يستطيع الطفل أن يتعلم دون أن يمر بمرحلة نمو ملائمة لهذه العمليات، فنمو الذكاء والنمو الاجتماعي، والنمو المعرفي والنمو الانفعالي كلها عمليات نمو لها مراحل محددة تنمو فيها. وعندما يتحقق نموها في وقتها الملائم تساعد الطفل وتمكنه من فهم وإدراك مايدور حوله أو مايتعرض له من مثيرات أو عمليات تعليمية. والدراسات التي اهتمت بعلاقة النمو النفسي عند الطفل بالسلوك الديمقراطي قليلة.

فقد لاحظ بياجيت Piaget أن الأطفال في الأعمار المبكرة (من ٥ ـ ٧ سنوات) تكون الطاعة لسلطة الوالدين والراشدين عموما لها قيمة كبرى عندهم، ثم تضعف هذه الطاعة بتقدم العمر. أما

قيمة التساوي مع الأقران تصبح أقوى في عمر ٨ سنوات، ويمكن القول بصفة عامة إن الطاعة أو التساوي وعدم الاعتماد على السلطة من مكونات السلوك الديمقراطي التي تظهر في أطفال المدرسة الابتدائية. ويرى الباحثون أن الصور الديمقراطية للسلوك يمكن أن يتعلمها الأطفال في سن مبكرة نسبيا، وهذا التعليم قد يحدث قبل تعلم الألفاظ المرتبطة بنفس السلوك بوقت طويل. (Solomon etal 1972).

ويمكن التأكيد هنا على أنه على الرغم من أن الأطفال في هذه السن المبكرة يتعلمون مكونات السلوك الديمقراطي إلا أنهم لايدركون معنى الديمقراطية لأن نموهم المعرفي الملائم لهذا الفهم وهذا الإدراك لم يتم بعد في هذه المرحلة من العمر ومع ذلك فإن هذه المكونات هي التي سيبنى عليها السلوك الديمقراطي لديهم في الرشد.

ولذلك يرى الباحثون أن هناك علاقة قوية بين فهم الأطفال لبعض مفاهيم الديمقراطية مثل: الاستقلالية، والعدالة، والحرية، والمساواة وبين النمو المعرفي عندهم، فإدراك وفهم مفاهيم ومبادىء السلوك الديمقراطي مرتبط إلى حد كبير بمستوى النمو المعرفي عند الفرد، كما أن القدرة على فهم وإدراك العلاقات الاجتماعية المجردة ضمن نسق القيم الديمقراطية يعتمد أساسا أيضا على النمو المعرفي للفرد. ولذلك كان من الضروري عند التخطيط للأهداف التربوية للمواطنة أن يلائم البناء المعرفي للديمقراطية المرحلة النهائية للفرد.

ويبدو أن عامل النمو يختلف عند الذكور عنه عند الإناث وخاصة فيما يتعلق بالسلوك السياسي، فبدراسة تأثير دور النوع في التنشئة الاجتماعية السياسية، اتضح أن الإناث يدركن في سن مبكرة أن السلوك السياسي هو إلى حد كبير نشاط خاص بالذكور، كما أن الأولاد قد أظهروا في سن مبكرة معلومات عن الأمور السياسية أكثر مما تفعل البنات. (Dario).

ولقد أوضحت بعض الدراسات التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية، أن التعليم السياسي للطفل الأمريكي يبدأ من سن الثالثة، أي قبل أن يلتحق بالمدرسة، ولكن بطريقة رمزية محسوسة، إذ يرتبط عاطفيا برموز بلده قبل إدراكه لعالم السياسة بوقت طويل، ففي مستهل حياته يعبر عن إعجابه بالأشياء المحلية التي يراها أمامه، كالحدائق والمدارس، ثم يلي ذلك معرفته برموز ملموسة للسلطة العامة كرجل الشرطة والعَلَمْ، وفي بداية مرحلة الطفولة، غالبا مايكون إدراك الطفل عن رئيس الدولة مشابها لإدراكه لوالده، نظرا لأنه يرى في السلطة الأبوية تعبيرا عن حقيقة مثالية لحكم حاجته إلى الأمن والحماية، ومع تقدم السن يزداد إدراك الطفل للرئيس كجزء من نظام حكومي أكثر تعقيدا. وفي فترة المراهقة يبدأ المراهق تحمل بعض واجبات المواطنة كالاشتراك في التصويت وأداء

الخدمة العسكرية، وخلالها أيضا يتعلم قيما وأفكارا سياسية جديدة يمكن أن تتناقض مع قيم الأسرة التي تعلمها في مرحلة الطفولة وقد تشهد هذه المرحلة اتجاه بعض الأفراد إلى رفض نماذج السلوك التي نشأ على احترامها في مرحلة الطفولة (المنوفي ١٩٧٩) ولذلك يسمى علماء النفس هذه المرحلة "بمرحلة التحول"، ويعزون هذا التحول عند بعض الأفراد في مرحلة البلوغ والمراهقة إلى أسلوب التنشئة الاجتماعية خلال مرحلة الطفولة، وما إذا كان هذا الأسلوب قد قام أساسا على الارتشاح السلبي أم الهضم الإيجابي، إن عملية الارتشاح السلبي، كامتصاص الإسفنج للسائل، عملية آلية ولا تتضمن حكما أو انتقاء، إنها امتصاص آلي، ويبدو أن ذلك قد يكون بسبب التسلط الزائد للوالدين، فلايتركان للطفل أن يختار من بين الأمور أو يقتنع باختيار والديه. أما في عملية الهضم الإيجابي فإن ما يقوله الوالدان ويناقشان الطفل فيه تجعله يفهم ويتمثل ما يقولانه ثم يلتزم به عن اقتناع ويزداد تمسكه به، ويصبح من الصعب التحول عنه أثناء مرحلة البلوغ والمراهقة وذلك على النقيض من الأمور التي تعلمها بطريقة الارتشاح السلبي. (لازاروس ١٩٨١)

وهذا التفسير يمكن أن يجيب على تعجب ديوريو Durio الذي مؤداه: أنه على الرغم من أن القيم الديمقراطية سائدة في الولايات المتحدة الأمريكية إلا أن هناك بعض الأفراد تبدو لهم كلمة ديمقراطية كما لو كانت بدون معنى، ولا يلتزمون في سلوكهم اليومي بمبادىء الديمقراطية وقيمها. ويمكن القول إن هؤلاء الأفراد نشأوا في أسر غير ديمقراطية، وتعلموا المبادىء الاجتماعية للديمقراطية وقيمها بطريقة الارتشاح السلبي. (Durio 1976)

خاتمة

ويمكن القول الآن إنه إذا كانت الديمقراطية مفهوما سياسيا بمعناه المحدود فهي مفهوم اجتماعي بمعناها العام، وإذا كان هذا المفهوم لانتعامل معه ولا تدرك أبعاده إلا في مرحلة الرشد، فإن جذوره تعود إلى مرحلة الطفولة والنشأة، وإذا كان السلوك الديمقراطي يمكن ملاحظته في المواقف المختلفة، إلا أنه جزء من تنظيم أشمل هو الشخصية. وعندما يسود السلوك الاجتماعي الديمقراطي في مجتمع ما حينئذ يمكن أن نتحدث عن ثقافة تسودها المشاركة الاجتماعية، والتي تتميز عن ثقافة الخضوع التي تسود في المجتمع غير الديمقراطي أو التسلطي، فثقافة المشاركة خاصة بالنسق الاجتماعي المتقدم الذي يسوده القانون، وهذا القانون يتصدر كل الضوابط الاجتماعية الأخرى، والذى يكون الأفراد أمامه سواء. ويتبع أفراد هذا المجتمع في سلوكهم النسق المتقدم لقواعد التحليل والاختيار، ويلجأون إلى أسلوب الحلول الوسط والمرضية لجميع الأطراف ولا يلجأون إلى العنف في حل صراعاتهم.

أما في ثقافة الخضوع والتي توجد عادة في المجتمع التسلطي، فيسودها النسق المتخلف، ويتميز سلوك الأفراد فيه بسيادة الانفعال، والاعتبارات العقائدية التي أساسها الاعتقاد في أمور معينة وليس الاقتناع بما يمكن إثباته منطقيا أو عمليا، ونظرا لعجز الفرد في مثل هذه الثقافة أو هذا المجتمع عن الاحتكام إلى العقل يسود العنف بين الأفراد (بكتاش ١٩٨٥).

ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من أن المفهوم السياسي للسلوك الديمقراطي أكثر انتشارا بين الناس، إلا أن هذا السلوك متشعب الأبعاد والتأثيرات في جميع جوانب الحياة الاجتماعية، فمن حيث نشأته أوصلنا إلى الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام والتنشئة الاجتماعية والتعليم، ومن حيث تأثيره قادنا إلى التفاعل الاجتماعي بين الأفراد أو الجماعات في المجتمع بل وبين المجتمعات المختلفة، كما يمكن أن يرتبط بالصراع والعنف أو الحرب داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة.

وبناء على ما سبق لايمكننا فصل السلوك الديمقراطي حتى بمفهومه السياسي المحدود عن السلوك الاجتماعي الأعم بين الأفراد أو الجماعات والمجتمعات، ولن يسود السلام مجتمعا ما إلاّ إذا التزم أفراده بمبادىء وقيم السلوك الديمقراطي بمعناه العام وليس السياسي فقط، إذ أن الديمقراطية ليست مجرد إجراءات ومؤسسات سياسية: كالأحزاب والمجالس النيابية والاقتراع العام، إنما هي قيم واتجاهات وتفكير وسلوك كالاهتمام بمشاعر الآخرين وآرائهم، واقتناع كل فرد بأن الآخر يختلف عنه ولكن ليس أدنى أو أقل منه، وأن الصراع حول المبادىء يجب ألا يصل إلى العنف.

ونخلص مما سبق إلى أن السلوك الديمقراطي يتصف بما يلي:

- يصدر عن شخصية الفرد الراشد في المواقف المختلفة التي تستثيره.
- أن السلوك الديمقراطي بخصائص المختلفة مكتسب ومتعلم خلال عملية التنشئة الاجتماعية السياسية، مثل أي سلوك آخر يصدر عن شخصية الفرد.
- أن الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام المختلفة تساهم في عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع.
- أن الطفل الذي ينشأ في أسرة ومدرسة وثقافة تخلو من خصائص السلوك الديمقراطي يجب ألا نتوقع منه أن يسلك سلوكا ديمقراطيا وهو راشد.
- إذا أردنا أن يسود السلوك الديمقراطي بخصائصه المختلفة في ثقافتنا، أي يصبح جزءاً من قيمنا واتجاهاتنا وتفكيرنا كأفراد، يجب أن نبدأ بتعليم أطفالنا هذه الخصائص في الأسرة والمدرسة ووسائل الإعلام، وأن نكون قدوة لهم في ذلك. وسوف يسلك معظم الأفراد في الأجيال القادمة من مجتمعاتنا بعد ذلك سلوكا ديمقراطيا.

المراجع العربية

(٤) عبدالستار إبراهيم : التسلطيةوقوة الأنا في: لويس مليكه (تحرير) قراءات في علم النفس الاجتماعي في البلاد العربية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. ٢٠٩ ـ ٢٣٥. (١٩٧٠).

(٧) كمال المنوفي : التنشئة السياسية في الأدب السياسي المعاصر. مجلة العلوم الاجتماعية. مجلد ٦، عدد ٤، ٧ ـ ٢٨. (١٩٧٩).

(٦) فايز بكتاش : مفهوم التخلف السياسي في العالم الثالث. مجلة العلوم الاجتماعية. المجلد ١٣ العدد ٣، ٤١ ـ ٧٠. (١٩٨٢).

(١٠) مصطفى أحمد تركي : دراسات في علم النفس والجريمة. الكويت: دار القلم. ص ص ١٧ ـ ١٨. (١٩٨٦).

(١١) مصطفى أحمد تركي : وسائل الاعلام وأثرها في شخصية الفرد. مجلة عالم الفكر، المجلد الرابع عشر، العدد الرابع. ص ص ٩٩ ـ ١٢٣. (١٩٨١).

(٨) لطفي دياب : التسلطية والتباعد الاجتماعي لدى طلبة الشرق الأدنى في الجامعات الأمريكية، في مليكه، لويس (تحرير) قراءات في علم النفس الاجتماعي بالبلاد العربية. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢٩. (١٩٦٥).

(١٢) مصطفى شاكر سليم : قاموس الأنثروبولوجيا. الكويت: جامعة الكويت. (١٩٨١)

(١) أحمد جمال ظاهر : اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأردني: دراسة ميدانية لمنطقة شمال الأردن. مجلة العلوم الاجتماعية. مجلد ١٤، عدد ٣. ٤٣ ـ ٧٢. (١٩٨٦).

(٢) أحمد عبدالقادر عبدالباسط : حول العلاقة الوظيفية بين التنشئة السياسية والتربية من خلال منظور التنمية الشاملة. مجلة العلوم الاجتماعية. مجلد ٦، العدد ١. ٢٩ ـ ٤٣. (١٩٧٩).

(١٣) وليم لامبرت و والاس ولامبرت : علم النفس الاجتماعي. (ترجمة د. سلوى الملا) القاهرة: دار الشروق. (١٩٨٩).

(٣) ريتشارد لازاروس : الشخصية. (ترجمة د. سيد غنيم) القاهرة: دار الشروق. ص ٢٠٥. (١٩٨١).

(٥) عبدالمنعم شحاتة محمود: فهم الرسالة الاعلامية وعلاقته ببعض خصائص شخصية متلقيها. مجلة العلوم الاجتماعية، مجلد ١٦ عدد. ١٢١ ـ ١٣٤ (١٩٨٨).

(٩) ليفون مليكيان : بعض المتغيرات المرتبطة بالتسلطية في جماعتين حضاريتين. في مليكه، لويس (تحرير) قراءات في علم النفس الاجتماعي بالبلاد العربية. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر. ص ص ٥٧٢ ـ ٥٨٩. (١٩٦٥).

(1) Baron, R.M. Gragiano, W.G. (1991) Social Psychilogogy. London. Holt, Rinehart.
(2) Duckitt, J. (1992) Education and authoritarianism among English and Afrikaans-Speaking White South Africans. The journal of Social Psychology. 132, 701-708.
(3) Durio, H.F. - (1976) A Taxonomy of democratic development: A Theoretical interpretation of The internalizing of democratic Principles. Human Development. 19, 197-219.
(4) Kelly, C. and Goodwin, G. (1983) Adolescents' perception of three styles of parntal control. Adolesence. 18, 567-571.
(5) Lanic, z. (1991) Educating for democratic behavior in an Interculture context. International journal of Intercultural Relations. 15, 327-343.
(6) Muller - Wolf H.M. (1978) The need for teacher training and a training model to Promote democratic teaching behaviar. Scientia Paedagogica experimentalis. 15, 64-100.
(7) Passi; B.; Malhatra, S. (1975) Effects of authoritarian - democratic teacher behavior Upon the Liking of the students towards their teachers. Indian educational review. 1, 43-51.
(8) Sears, d. (1987) Political Psychology. Annual revew of Psychology. 38,229-255.
(9) Solomon, D.; Kfir, D., Houlihan, K.; and yeager, J. (1972) The development of democratic values an behaviar among mexicam - american children. child Development, 43, 625-638.
(10) Sullivan, J.; Walsh, P.; Shamir, M.; Barnum, D.; Gibson, J. (1993) Why Politicians are more tolerant: Selective recruitment and socialization among Political elites in Britain, Israel, New Zealand and the United States. British Journal of Political Science. 23, 51-76.
(11) Tarrant, J. M. (1989) Democracy and education. Sydney: Avebury.

العدد القادم من المجلة

آفاق الأسلوبية المعاصرة

١ ـ من الجغرافية اللغوية إلى الجغرافية الأسلوبية
ا ـ د/ سعد مصلوح

٢ ـ جدليات النص
ا ـ د/ محمد فتوح أحمد

٣ ـ نحو تصور كلي لأساليب الشعر العربي المعاصر
ا ـ د/ صلاح فضل

٤ ـ الهندسة الصوتية في القصيدة المعاصرة
ا ـ د/ جوزيف شريم

٥ ـ الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية
ا ـ د/ مازن الوعر

[النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية]

د. أحمد محمود صبحي*

* أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الآداب - جامعة الكويت

تمهيد:

تشترك الفرق الإسلامية التي اهتمت بالفكر السياسي ـ وأعني بذلك أهل السنة والشيعة والخوارج ـ في تصور السياسة مستندة إلى الدين، إنه إذا كانت الحضارة الإسلامية قد قامت على أساس من الدين وبسبب منه، فالسياسة من أهم مظاهر أي حضارة، وقد دعم اقتران السياسة بالدين جمع الرسول ـ عليه السلام ـ بين السلطتين الروحية والزمنية منذ هجرته إلى المدينة ـ بل إن تصور نظام سياسي مستقل عن الدين كان يبدو لدى مفكري الإسلام منذ قيام الدولة الإسلامية وحتى نهاية الخلافة أمرا غريبا.

يذكر ابن خلدون الأنظمة السياسية ويفاضل بينها فيقول: (أما الملك الطبيعي فهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة عن طريق التغلب والقهر، وأما السياسة العقلية فبالرغم من أنها قوانين يفرضها العقلاء وأكابر الدولة وبصراؤها فإنها نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور * أما السياسة الدينية فهي أصلح هذه الأنظمة لأنها مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، وبذلك تكون السياسة على منهاج الدين فيكون الكل محاطا بنظر الشارع الذي هو أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيَّبٌ عنهم، فالسياسة الدينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، إذ ليست هي سعادة الخلق في دنياهم فقط وإنما هو دينهم المفضي إلى سعادة آخرتهم) (ابن خلدون: المقدمة ص١٣٤ ـ المطبعة البهية.

هكذا يفضل ابن خلدون السياسة الدينية بعد أن فاضل بين مختلف الأنظمة السياسية بما في ذلك التشريعات السياسية كما صاغها مشرعون من أمثال حمورابي وصولون وغيرهما أو النظريات

السياسية كما وضعها فلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو، وهم من وصفهم بـ "العقلاء وأكابر الدولة وبصراؤها حتى وإن كانت أنظمتهم قد صاغوها بمقتضى العقل أو كما يسميها بالسياسة العقلية.

وابن خلدون في تصوره هذا إنما كان معبرا عن تصور المسلمين جميعا على اختلاف مذاهبهم وفرقهم.

على أن ذلك لا يعني بحال ما أن نظام الحكم في الإسلام كان ثيوقراطيا، بمعنى دعوى الحاكم أن أحكامه تصدر عن وحي أو إلهام من إله، ومع أن ذلك قد يبدو صحيحا ـ من منظور إسلامي ـ بصدد السلطة السياسية لرسول الله، فإن جمهور فقهاء أهل السنة قد ذهب إلى أن كثيرا من أحكامه السياسية إنما كانت عن اجتهاد، يقول ابن القيم في شرحه لمفهوم السياسة الدينية: (ما يكون الناس بها أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، ومن قال لا سياسة إلا بما نطق به الشرع فقد غلط وغلّط الصحابة (ابن القيم: الطرق الحكمية. . . . ص١٤).

ويستند فقهاء أهل السنه في تقييمهم لكثير من أحكام الرسول السياسية أنها كانت عن اجتهاد إلى أمور ثلاثة:

١ ـ أن الرسول لم يبين الأحكام السياسية تفصيلا كما بيّن أحكام الدين.
٢ ـ أنه لم يستخلف.
٣ ـ أنه كان يستشير أصحابه، بل لقد أمره الله بذلك « وشاورهم في الأمر » (آل عمران ١٥٩) وكان ينزل عن رأيه في كثير من الأحيان.

أريد أن أخلص من ذلك إلى أنه إذا لم يكن نظام الحكم زمن الرسول ثيوقراطيا خالصا في رأي جمهور فقهاء أهل السنة فأولى بذلك أن يستبعد وصف الثيوقراطية عن النظام السياسي لدى الخلفاء من بعده، يدلنا على ذلك ما ورد في خطبة أبي بكر حين تولى الخلافة (لا تسألوني ما كنتم تسألونه رسول الله فإن الرسول قد عصمه الله بالوحي) وبذلك نفى الثيوقراطية تماما عن أحكامه السياسية بل والدينية. على إن كان مفكرو الإسلام قد اتفقوا على السياسة الدينية فإن الفرق الإسلامية قد اختلفت بصدد "الثيوقراطية" سواء في تقييم سلطة الرسول السياسية أو ما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم من بعده كما سيأتي بيانه.

ومن ناحية أخرى فإنا نستبعد تماما فيما نعنيه من مفهوم الثيوقراطية تلك الدعاوى التي أعلنها بعض الخلفاء لدعم سلطانهم كدعوى معاوية أن وصوله إلى الحكم إنما كان بقضاء من الله قد قدر

او دعوى أبي جعفر المنصور أنه ظل الله في أرضه، ذلك أن نظرية التفويض الإلهي وإن اتخذت مظهرا ثيوقراطيا فإنها كانت تعبر عن أمر واقع قد فرض بالقهر de Facto لا عن تصور شرعي dejure.

في عبارة للإمام أبي الحسن الأشعري: (أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم في الإمامة) (الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ـ نشرة محي الدين عبدالحميد ط (ص ٣٤ ، ٣٩).

وإذا كان الأشعري يشير بذلك إلى ما حدث من اختلاف في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار حول اختيار خليفة رسول الله، فإن نشأة بحث الإمامة كموضوع نظري لا كواقع تاريخي إنما بدأ من عبارة الخوارج التي أطلقوها عقب التحكيم (لا حكم إلا لله)، ورد عليهم الإمام علي: (كلمة حق أريد بها باطل.. إنها لا بد للناس من إمام بر أو فاجر) ومن ثم غدا موضوع وجوب نصب الإمام أول بحث في كتب الإمامة سواء لدى أهل السنة أو الشيعة، غير أن هذه العبارة للخوارج ـ مع أهميتها التاريخية ـ فإنها ما كان لها أن تؤدي إلى نشأة نظرية متكاملة في السياسة، فضلا عن أن الخوارج قد غلبوا في معظم أمورهم " الخروج " ـ أي الثورة ـ على البحث النظري.

وإنما وقعت تبعة نشأة النظريات السياسية في الإسلام ـ أو بالأحرى الإمامة ـ على عاتق الشيعة، يقول ابن النديم: إن أول من تكلم في مذاهب الإمامة وألف في ذلك هو علي بن اسماعيل بن ميثم التمار وله من الكتب كتاب الإمامة وكتاب " الاستحقاق " ويقول عن هشام عن الحكم (ت١٧٩هـ) إنه هو الذي فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب وسهّل الحجاج فيه (ابن النديم: الفهرست المقالة الخامسة ص٢٤٩.

ولكن لماذا كان للشيعة ـ وليس لأهل السنة ـ فضل السبق إلى الكتابة في النظرية السياسية أو بالأحرى الإمامة ؟ إنما يرجع ذلك إلى الوقائع التاريخية منذ وفاة الرسول (عام ١١هـ) إلى كارثة كربلاء (عام ٦١هـ)، فقد كانت تعبر من منظور شيعي عن أمرين:

- استبعاد متعمد لآل بيت النبي عن الخلافة.
- اضطهاد وتقتيل لآل البيت وشيعتهم منذ قيام الدولة الأموية.

هكذا شكلت المآسي التاريخية المادة التي انبثقت عنها أول نظرية في الإمامة على أيدي متكلمي الشيعة.

على خلاف ذلك كان موقف أهل السنة، كان أقرب إلى التسليم بالأمر الواقع سعيا إلى وحدة الجماعة الإسلامية وخوفا من الفتنة المترتبة على الفرقة والانشقاق، دون تأييد للأمويين أو خروج عليهم، يدل على ذلك موقف تابعي يجله أهل السنة وهو الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) فقد وصف الحجاج بأنه الطاغية الذي سفك الدم الحرام في البيت الحرام وأخذ المال الحرام، ومع ذلك قال: (أرى ألا تقاتلوه، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين) (ابن سعد الطبقات الكبرى ح ١ ص ١١٩) أريد أن أقول إن موقف أهل السنة من الدولة الأموية ما كان ليدفعهم إلى تنظير السياسة، فقد شغل فقهاؤهم عن ذلك بمسائل الفقه، بينما اختلف الأمر تماما لدى الشيعة الذين كانوا في حاجة إلى تنظير عقائدي يمكن لهم وهم من السلطة مضطهدون، واضطر متكلمو أهل السنة فيما بعد إلى الخوض في مسائل السياسة للرد على الشيعة، بعد أن كان هؤلاء قد حددوا موضوعات البحث ومسائله ومصطلحاته حتى أن تسمية الموضوع بالإمامة إنما جاء من جانب الشيعة ليميزوا بين صاحب الحق الشرعي وهو الإمام وبين الممارس للسلطة بالفعل وهو الخليفة، ومع أن هذه التفرقة تنكرها فرقة تحكم رؤيتها السياسية فكرة "وحدة الجماعة" فقد انساق معظم كتاب أهل السنة إلى تسمية البحث بالإمامة متابعين في ذلك الشيعة، أما المؤلفات التاريخية فلا يرد فيها غير لفظ الخلافة دون الإمامة.

هكذا تمكن الشيعة - وقد كانت لهم المبادرة في تنظير الفكر السياسي - أن يفرضوا الأطر العامة للبحث.

أخلص من ذلك إلى ما يأتي:

١ - إنما تلتمس أول بادرة للنظر في السياسة لدى الخوارج، فقد كانت حربهم للإمام علي بصرف النظر عن وجه الصواب أو الخطأ فيها - من أجل المبادىء لا الأشخاص على خلاف الأمر فيمن حاربه في واقعتي الجمل وصفين.
٢ - ان التنظير المتكامل للسياسة في الفكر الإسلامي إنما نشأ في أوساط الشيعة كحزب معارض - رد فعل للمآسي التي لحقت بآل البيت و الاضطهاد الذي نال الشيعة.
٣ - جاءت كتابة متكلمي أهل السنة وفقهائهم متأخرة للرد على الشيعة.

١ - النظرية السياسية لدى أهل السنة

ذهب الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية" إلى أن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة

الدين وسياسة الدنيا .

يشير هذا التعريف إلى أمرين :
الأول: أن " الإمامة " و " الخلافة " لفظان مترادفان لدى فقهاء السنة .
الثاني: أن للخليفة سلطة دينية إلى جانب سلطانه السياسي .

ولا اختلاف حول وجوب نصب الإمام أو الخليفة ، وإنما الخلاف في جهة الوجوب: الشرع أم العقل ، فالإمامة واجبة شرعا لدى الحنابلة على الخصوص لأن طريق الوجوب هو السمع (القراء . أبو يعلى الحنبلي : الأحكام السلطانية ص٦) ولقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم . . (النساء: ٥٩) وهي واجبة عقلا لدى المعتزلة لأن الاجتماع لا بد أن يفضي إلى التنازع لاختلاف المصالح فلا بد للناس من حاكم يسوسهم .

ومع الاتفاق على أنها واجبة فهي فرض كفاية ، لأن أداءها ليس فرضا على مجموع أفراد الأمة كسائر الفروض الدينية ، وإنما إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، وكما لا تنفر الأمة كافة للجهاد ، فكذلك لا تقوم كافة بالبيعة أو اختيار الإمام .

وليس لتولي الخلافة إلا مسلكان :
النص والتعيين أو البيعة والاختيار
فإذا بطل قول الشيعة أن الإمامة بالنص ـ لأن النبي عليه الصلاة والسلام ـ لم يستخلف ، فإنه لا يبقى إلا أن الإمامة بالعقد والاختيار .

والشروط المعتبرة في المؤهلين لتولي الخلافة ـ كما حددها الماوردي ـ هي :

الأول: العدالة على شروطها الجامعة
الثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام .
الثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدركه بها .
الرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض .
الخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .
السادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو .
السابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه ، وانعقاد الإجماع عليه ولاحتجاج أبي بكر به يوم السقيفة (الأحكام السلطانية ص٦) .

ولاخلاف بين فقهاء أهل السنة على اعتبارات ثلاثة في الخليفة: الحرية والبلوغ والذكورة، أما الحرية فلأن العبد لاولاية له على نفسه فأولى ألا تكون له ولاية على غيره، فإذا استبدت به حاشيته لضعفه فينظر في الأحكام الصادرة عنه، فإن كانت موافقة للشرع فلا حرج، أما إن كانت ظالمة خارجية عن الدين فعلى الإمام أن يستنصر بمن يقدر على تخليصه (أبو يعلى: الأحكام ص٦) فإن سيق الخليفة أسيرا فلا سلطان له، سواء أكان العدو كافرا مشركا أم مسلما باغيا، وعلى المسلمين أن يستنقذوه من الأسر (الماوردي ص٢٠).

وأما البلوغ فلأن الصبي غير مكلف ولا يملك أمر نفسه فأولى أن لايجوز أن يتولى شئون غيره.
وأما الذكورة فمن شروط الولاية العامة لقول النبي: (لايفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) ولأنه لايجوز لها مخالطة الرجال الأمر الذي تقتضيه الولاية العامة.

والإمامة عقد بين الأمة وبين الإمام، وتسمى صورة التعاقد بيعة قياسا على ما يحدث بين البائع والمشتري (ابن خلدون: المقدمة ص١٥٣)، ولكنها شرعا مأخوذة من بيعة المؤمنين للنبي.

ولا يقوم كل أفراد الأمة ببيعة الإمام، كما لا تنفر الأمة كافة للجهاد، وإنما ينوب عنها خيارها للاختيار وهم أهل الحل والعقد الذين يتولون عقد البيعة للإمام.

ويشترط فيهم الماوردي ثلاثة شروط:

١ـ العدالة ويقصد بها الاستقامة والإمامة والورع.
٢ـ العلم الذي يتوصل به إلى معرفة مستحق الإمامة على الشروط المعتبرة بها.
٣ـ الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار الأصلح للإمامة.

وتختلف الآراء بصدد عدد المبايعين

١ـ ذهب أبوبكر الأصم ـ من المعتزلة ـ إلى أن الإمامة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة (الشهر الشهر ستاني: الملل والنحل حـ١ ص. ١١)، ولا تشير المصادر إلى تبرير رأيه، وإن كان يمكن استخلاصه بأنه إذا كان الإمام ينوب عن الأمة ويمثل جميع أفرادها فيجب أن يتولى ببيعة عامة بصرف النظر عن إمكان تحقق ذلك عمليا في ذلك الزمان.

وقريب من ذلك من ذهب إلى أن الإمامة تنعقد بجمهور أهل الحل والعقد في كل بلد ليكون الرضا به عاما.

٢ـ ذهب أبو العباس القلانسي إلى أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة الذين يحضرون موضع الإمام وليس لذلك عدد مخصوص (البغدادي: أصول الدين ص ٢٨١).

وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره فضل مزية ليصير بذلك شرعا، وإنما هو عرف لمجرد سبق علمه بموت الخليفة، ولأن من يصلح للخلافة موجود في الأغلب في بلده (الماوردي: الأحكام ص ٢١).

٣ـ ذهب بعض الفقهاء إلى أن أقل عدد يمكن أن تنعقد به الإمامة أربعون قياسا على ماتصح به صلاة الجمعة في بعض المذاهب (الرملي: شرح المنهاج جـ٧ص ١٢٠).

٤ـ ذهب أكثر فقهاء ومتكلمي البصرة ـ ومنهم أبو علي الجبائي ـ إلى أنها تنعقد برضى خمسة من أهل الحل والعقد، كما حدث في تولية أبي بكر إذاعقدها له عمر بن الخطاب وأبو عبيده بن الجراح وأسيد بن حضير وبشير بن سعد وسالم مولى بني حذيفة.

٥ـ ذهب بعض علماء الكوفة إلى أنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضى اثنين قياسا على عقد الزواج بولي وشاهدين.

٦ـ ذهب أبو الحسن الأشعري والغزالي والشهرستاني إلى أن عقد الإمامة يتم بواحد فقط يعقدها لمن اختاره، إذ تم عقد الخلافة لأبي بكر بمجرد أن عقدها له عمر كما انعقدت لعثمان بعد أن عقدها له عبدالرحمن بن عوف، يستدل على ذلك بما قاله العباس لعلي أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان (الشهرستاني: نهاية الاقدام ص٤٩٦).

هكذا حاول بعض فقهاء أهل السنة ومتكلميهم أن يلتمسوا من الوقائع التاريخية المتباينة قرائن على آرائهم، ولكن هل يمكن أن يرقى شيء منها حتى يصبح قاعدة شرعية يحتج بها أم أنه إضفاء الشرعية على وقائع قد وقعت لمجرد مكانة بعض الخلفاء؟

ولا يقتصر عقد الإمامة على الاختيار، وإنما قد تنعقد بولاية العهد، يقول ابن حزم: إن عقد الإمامة يصح بوجوه: أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام القائم لإنسان يختاره إماماً بعد موته، كما فعل الرسول بأبي بكر ●، وكما فعل أبوبكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن

عبدالعزيز. . وفي ذلك اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ودفع ما يتخوف من الاختلاف (ابن حزم: الفصل في الملل والنحل حـ١ ص١٦٩ وما بعدها).

وليس القول بولاية العهد رأى ابن حزم وحده فقد أجازه الماوردي مستدلا بعهد أبي بكر إلى عمر وبعهد عمر إلى أهل الشورى.

ويبرر ابن خلدون ذلك بأن الإمام ولي الأمة والأمين على أفرادها في دينهم ودنياهم، فكما كان ينظر لهم في حياته فإن له أن يقيم لهم من يتولى أمورهم من بعده وعليهم أن يثقوا بنظره لهم كما وثقوا به من قبل، وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده، بل يحق للإمام أن يعهد إلى أبيه أو ابنه وهو في ذلك غير متّهم. (المقدمة ص١٧٥)

هكذا يتضح أن مفكري أهل السنة والجماعة كانوا أحرص على وحدة الجماعة وأخوف ماكانوا من إثارة الفتنة بالخروج أو الثورة، ومن ثم أضفوا أسباب الشرعية على واقع التاريخ الإسلامي ليسدوا الفجوة القائمة بين ما هو شرع يشرع وما هو واقع إليه يخضع، يتضح ذلك بصدد مشكلتين:

الأولى: هل تجوز إمامة المفضول؟
الثانية: هل يجوز تعدد الأئمة أو الخلفاء؟

الأصل ألا يجوز لأهل الحل والعقد أن يعقدوا الخلافة للمفضول مع وجود من هو أفضل إلا إذا كان العدول عن الأفضل لمانع كالمرض، لأن الاختيار إن كان قائما على المفاضلة فلا يجوز العدول عنه إلى غيره مما ليس بأولى على حد تعبير الجاحظ.

على أن أكثر الفقهاء والمتكلمين أجاز إمامة المفضول وأقر بصحة بيعته مالم يكن مقصرا عن شروط الإمامة (الماوردي: الأحكام السلطانية ص٨).

والأصل بصدد المشكلة الثانية ألا يكون للأمة أكثر من خليفة أو إمام، فلا يصح عقد الإمامة لأكثر من واحد لما يفضي إليه ذلك من تنازع وشقاق.

ولكن الرأي قد تعدل بعد قيام خلافة مناوئة للعباسيين في الأندلس فضلا عن انقسام الدولة العباسية إلى دويلات، يقول عبد القاهر البغدادي: لايجوز أن يكون في الوقت الواحد إمامان ويكونا واجبي الطاعة. . . إلا أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كل منهما إلى الآخر،

فيجوز لأهل كل بلد منها عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته، ويقول إمام الحرمين: والذي عندي أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط غير جائز، أما إذا بعد المدى فالاحتمال في ذلك غير محال (الشهرستاني: نهاية الاقدام ص٤٩٦).

وتبلغ الإشكالية مداها بصدد التساؤل: هل يجوز خلع الخليفة أو الإمام إن بغى أو طغى؟ ومرة أخرى تكون الهوة بين الشرع والتاريخ أو بالأحرى بين النظرية والتطبيق.

يقول الإمام الشافعي: ينعزل الإمام بالفسق والجور، وكذا كل قاض وأمير، ويقول الماوردي. . . والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح عدالته، والثاني: نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين: أحدهما ماتابع فيه الشهوة، والثاني ماتعلق فيه بشبهة، فأما الأول منها فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة وانقيادا للهوى فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها.

ويقول الغزالي: إن السلطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته وهو إما معزول أو واجب العزل وهو على التحقيق ليس بسلطان.

ويقول الشهرستاني: وإن ظهر بعد ذلك جهل أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه!

ويقول الإيجي: وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، كأن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين (نقلا عن محمد ضياء الريس النظريات السياسية ص٢٩٤ ـ ٢٩٧).

أما حين يثار السؤال: ومن يخلعه، وهل يجوز الخروج أو الثورة عليه، وما من حاكم فاسق يقر على نفسه بالفسق أو الطغيان أو يذعن للحكم الشرعي عليه، هنا يتغلب الخوف من الفتنة والانشقاق بالخروج كما تترجح فكرة وحدة الجماعة، وقد سبقت الإشارة إلى رأي إمام التابعين الحسن البصري بعد أن وصف الحجاج بأنه الطاغية الذي سفك الدم الحرام في البيت الحرام: (أرى ألا تقاتلوه)، ويقول الإمام أحمد بن حنبل: السمع والطاعة للأئمة: البر منهم والفاجر، فمن ولي الخلافة فاجتمع عليه الناس ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف فليس لأحد أن يطعن عليه ولا ينازعه. . . وصلاة الجمعة خلفه وخلف كل وال جائزة، ومن أعادها فهو مبتدع خرج على إمام من أئمة المسلمين وكان الناس قد اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلافة بأي وجه من الوجوه بالرضا أو بالغلبة فقد شق الخارج عصا المسلمين، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية.

والغزالي الذي وصف السلطان الجائر بأنه معزول أو وجب عزله لايجيز الخروج إلا أن يكون كفرا

بواحا لأن الفتنة بتحمل ظلمه أهون من الفتنة بالخروج عليه.

ولم يكن التعارض الحاد مقصورا بين مقتضى الشرع وواقع التاريخ فحسب، بل واجه علماء أهل السنة إشكالية ربما أشد حرجا بصدد الخارجين، هل يحدوهم الحرص على وحدة الجماعة إلى حد إدانتهم؟ كيف وقد كان على رأسهم الحسين بن علي سبط الرسول وإمام الشهداء؟ هنا يبلغ الاستقطاب أقصاه.

أما المعتزلة وربما وافقهم أغلب أهل السنة فقد مثل هذا الخروج بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد ـ لابمجرد القول أو القلب، يقول القاضي عبدالجبار: (. . . وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي، إذ كان في صبره على ما صبرّ إعزاز لدين الله عز وجل، وبهذا يباهي سائر الأمم "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر. (آل عمران: ١١). . . لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك (القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٤٥).

غير أنه ربما كان موقف أهل السنة من خروج الحسين استثناء لمكانته، فقد كان كبار التابعين يثنون على صالح بن علي ـ من الشيعة الزيدية ومن أتباع زيد بن علي ـ أنه كان تقيا محدثا ثقة ولكنهم يستدركون مستنكرين، ولكنه كان يرى الخروج.

على أن أحداً من أهل السنة لم يبلغ من التطرف ما بلغه أبوبكر بن العربي ومن شايعه حين وصف الحسين بأنه خارج على الجماعة مقتول بسيف جده (ابن العربي: العواصم من القواصم جـ١ ص١٤٦).

بل إن رأى ابن العربي لايصح أن يحمل على أهل الظاهر، هذا إمامهم ابن حزم خالف كل القائلين بعدم الخروج، فالبغي المقصود من قوله تعالى: . . . فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله . . . (الحجرات: ٩) هو الخروج على الإمام الحق، أما الخروج على الإمام غير الحق فلا يعد بغيا لقول الرسول: (لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليعمّنكم الله بعذاب من عنده) وقوله أيضا: (من قتل دون ماله فهو شهيد والمقتول دون دينه شهيد والمقتول دون مظلمة شهيد).

هكذا يعد الخروج المستنكر في رأي ابن حزم هو الخروج على إمام الحق أما الخروج على أئمة الجور فيندرج تحت النهي عن المنكر.

والواقع أن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ بمقتضى قوله تعالى كما كان حلقة اتصال بين المعتزلة من جهة وبين الشيعة الزيدية والخوارج ممن يرون الخروج على الحكام الظالمين من جهة أخرى فقد كان جسرا لاجتياز تلك الهوة القائمة بين شرع يلتمس أتباعه وبين واقع تلتمس المعاذير للانقياد إليه .

ولم تكن مسألة الخروج على الحاكم الجائر هي المشكلة الوحيدة التي واجهت الفكر السياسي لدى أهل السنة عبر عصور التاريخ الإسلامي ، بل وكان شرط "القرشية" من أول المسائل التي أثيرت بعد انهيار الخلافة العباسية وانتقال الخلافة إلى من ليسوا من قريش ، ومن ثم فإنه بعد أن كان شرط وجوب لدى العلماء السابقين بمقتضى الحديث المنسوب للرسول : (الخلافة في قريش) أو (الأئمة من قريش) أو بمقتضى دعوى أبي بكر على الأنصار حين أرادوا أن يختاروا من أنفسهم في سقيفة بني ساعدة خليفة منهم غدت القرشية لدى اللاحقين شرط استحسان وكمال لاشرط صحة ووجوب ، وذهب المقريزي إلى أن حديث : (الإمامة من قريش) وهو على سبيل الإخبار والتقرير لا التشريع والحكم . ●

أما ابن خلدون فقد فسر الأمر في ضوء نظريته في العصبية إذ يقول (ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لا نجد إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالعصبية والكثرة والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك لتغلبهم ولو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم . . فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع . . وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة ، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها (أي إلى العصبية وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهو وجود العصبية ، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها واختتم عبارته بقوله : وقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي (المقدمة ص ١٥٩).

وجد المحدثون من مفكري الإسلام أنفسهم بصدد الفكر السياسي بإزاء موضوعات لم يتطرق إليها السابقون بينما قد أفاض الغربيون في تناولها وبحثها ، من ذلك موضوع "السيادة" والمقصود بها السلطة العليا المطلقة التي لا تعلوها سلطة أخرى ومن ثم فإليها المرجع في الأحكام :

فذهب كثير من المفكرين ـ بتأثير من الفكر الغربي ـ إلى أن السيادة في الإسلام للأمة ما دامت الشورى هي لب الديمقراطية وأصلها (العقاد : الديمقراطية في الإسلام ـ محمد نجيب المطيعي :

حقيقة الإسلام وأصول الحكم ٢٤ ـ مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب هـ ٣٨.

ويلاحظ أن معظم دساتير الدول الإسلامية تنص على أن الأمة مصدر السلطات، ليس محسب دولة مثل تركيا التي جنحت إلى العلمانية جنوحا تاما وإنما كذلك دول تقف بين الإسلام والعلمانية مثل مصر والكويت والأردن والمغرب وتونس (سليمان الطماوي: السلطات الثلاث ص ٣٥.

وتسند الديمقراطية إلى قدسية الإرادة العامة للأمة صاحبة السيادة وتقوم على أساس حكم الأغلبية ممثلة في المجالس النيابية.

وقد وجد هذا القول معارضة من الذين رجحوا التراث على المعاصرة، والتمس بعضهم لانتقاداتهم إعتراضات من بعض مفكري الغرب أنفسهم حيث ينتقل الاستبداد من السلطة التنفيذية إلى السلطة التشريعية وتكمن الخطوره حين تكون الأغلبية من العمال والفلاحين بينما الأقلية من صفوة المثقفين (د. محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام ص ٥٦) غير أن جوهر انتقادات هؤلاء إنما يدور حول أمرين:

١ ـ أن الديمقراطية نظام غربي يقوم أساسا على فكرة الفصل بين الدين والدولة، ويتعذر الفصل بين الأمرين: الديمقراطية والعلمانية.

٢ ـ أنها تقوم على أساس أن الإنسان هو الذي يشرع لنفسه ويصوغ نظام حكمه، وأن الأمة قد تجنح إلى الإعراض عن بعض أحكام الشرع وبخاصة ما تعلق منها بالقصاص كالإعدام والجلد وقطع اليد، أو ما تعلق منها بالمواريث كالمفاضلة بين الذكر والأنثى، بل أنها ـ بدعوى الحرية الشخصية ـ قد تبيح ما حرمه الشرع كالزنا واللواط بعد أن أباحت معظمها شرب الخمر، ومن ثم ذهب هذا الفريق من المفكرين إلى أن السيادة للشرع مطلقا، ووجدوا لموقفهم تعزيزا كاملا من كل العلماء السابقين ابتداء من الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) حتى الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) (إرشاد الفحول ص ٨) (وانظر د. محمود الخالدي قواعد نظام الحكم في الإسلام ص ٣٤)

ولم يجد فريق من الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي تعارضا بين الشرع والشعب أو من ذهبوا إلى القول بالازدواجية بين الشرع والأمة، وإذا كانت الأمة ممثلة في المجالس النيابية في الفكر الأوروبي فإنها في الفكر الإسلامي إنما تغدو ممثلة في أهل الحل والعقد (د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام ص ٨٣)، وهي وإن لم تكن كذلك طوال عهود التاريخ الإسلامي فإنها كانت ممثلة

في الشرع كما تمثلت الأمة في شخص الخليفة (د. محمد يوسف موسى: محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي ص١١٣).

ونظرا لخلاف الرأي حول السيادة وبخاصة حين يمتد الخلاف إلى المفاضلة بين الحرية الفردية وبين حكم الشرع أو بالأحرى الحكم الإلهي فقد ذهب أستاذ في القانون الدستوري إلى استبعاد النظر في المشكلة كلية لأنها تضيف إشكالا جديدا وتثير خلافا حادا بين متبني فكرة الديمقراطية في الإسلام وبين المتمسكين بالثيوقراطية حيث المرجعية إلى الشرع وحده أو بالأحرى إلى الكتاب والسنة (د. عبدالحميد متولي: مبادىء نظام الحكم في الإسلام. ص ٨٦

وفي خضم هذا المعترك الفكري علا صوت داعية باكستاني معلنا أن (الحاكمية لله وحده) كما أنه الخالق حده "ألا له الخلق والأمر" ويستنكر أبو الأعلى المودودي وصف الحكومة الإسلامية بالديمقراطية، وإنما هي حكومة ثيوقراطية أي إلهية، غير أنها تفترق عن الأنظمة الأخرى لأن هذه قد استبد بأمرها طبقة الكهنة بغير سلطان من الله، أما الحكومة الإسلامية فيتولى أمرها جمهور المسلمين لا طبقة المشايخ ـ وفق ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله.

وفي كتابه "المصطلحات الأربعة في القرآن" قرن بين الألوهية والسلطة، فجميع أمور الحكم راجعة إلى مسيطر واحد بيده الحكم والأمر والتشريع، فكما أن أحداً لا يجيب المضطر إذا دعاه سواه كذلك لا حكم إلا إياه، ثم هو يخرج إلى جانب أمور مجمع على أنها من شأن الله لا يشاركه فيها سواه كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وتسخير الشمس والقمر وتكوير الليل والنهار والقضاء والقدر أمورا متعلقة بالسياسة كالحكم والسلطة والتشريع والأمر، فكلها في تصوره وجوه لسلطة واحدة، وأنها مما يقتضيه توحيد الألوهية والإيمان بقوله تعالى: "إن الحكم إلا لله".

وإذا كانت الديمقراطية نتاجا غربيا بحتا ـ فلسفة ونظاما ـ فقد وجب أن يلتمس لها مقابل أو نظير في الفكر السياسي الإسلامي ومن ثم كان الحديث عن مبدأ "الشورى" ـ لغة اجتماع الناس على استخلاص الصواب بطرح جملة آراء في مسألة كي يهتدوا إلى قرار.

وقد ورد لفظ "الشورى" مرتين في القرآن الكريم في قوله تعالى "وشاورهم في الأمر. . ." (آل عمران: ٥٩) و" . . . وأمرهم شورى بينهم. . (الشوري: ٣٩)

ولا تعد الآيتان من آيات الأحكام كما هو الشأن بصدد آيات المواريث أو القصاص أو الزواج

والطلاق أو في المعاملات كالبيع والربا أو حتى أحكام الرضاعة، ومع ذلك فقد أراد الكتاب الإسلاميون أن يؤسسوا على اللفظ نظاما إسلاميا سياسيا متكاملا، فكان من أول ما واجههم من إشكالات مسألة: هل الشورى فرض على الحاكم لا يحل له إبرام أمر من أمور المسلمين مما لم يرد فيه نص، أم أنه ندب يثاب على فعله ولا يأثم على تركه؟

أما المفسرون الذين لم يكونوا يقصدون غير التفسير الموضوعي دون غرض سياسي فقد ذهبوا إلى أن الشوري مندوبة وليست واجبة (الطبري جـ ٤ ص١٥٣ ـ الكشاف جـ ١ ص ٤٧٤ ـ القرطبي جـ ٤ ص٢٥٢ وانظر محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام ص ١٦٠)

وأما الكتاب المعاصرون في الفكر السياسي فقد أرادوا أن يلتمسوا في الشورى بديلا إسلاميا عن الديمقراطية الغربية ومن ثم جعلوا الشورى واجبة ملزمة للحاكم أو رئيس الدولة، والتمسوا دليلهم من بعض ممارسات عملية نزل فيها الرسول عند رأي أصحابه كاختيار موقع بدر ويوم أحد وحفر الخندق.

وكان من الطبيعي أن يقدح في إلزامية الشورى من قال بالثيوقراطية رافضا القول بالديمقراطية في الإسلام، فذهب أبو الأعلى المودودي إلى أنه ليس لرأي أهل الشورى أية قوة شرعية إلزامية لرئيس الدولة، فله أن يخالفهم جميعا ويقضي برأيه، وأننا إذا رجعنا إلى النصوص لن نجد في القرآن الكريم ولا في السنة نصا يحتم على الحاكم الأخذ بالرأي الذي يشير به أهل الشورى (المودودي: نظرية الإسلام وهديه ص٥٨).

وإلى جانب ما سبقت الإشارة إليه من أن القائلين بالإلزام إنما كان يحدوهم إيجاد بديل عن الديمقراطية الغربية بأكثر مما كان يحدوهم التماس دليل شرعي من كتاب أو سنة، فإنه لا حجية في القول بوجوب الشورى وإلزام الحاكم بها إلا بأمرين:

١ ـ النزول على رأي الأكثرية، ولم يجد القائلون بذلك سندا ثابتا لا في أفعال الرسول ولا الخلفاء الراشدين، ومن ثم ذهب أحد رجال القانون الدستوري إلى أن التشريع الإسلامي إنما يقوم أساسا على الاجتهاد. ولا يمكن لأغلبية بالغة ما بلغت أن تحمل لرأي معين صفة الإلزام (د. سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الإسلام ص٢٤٠).
٢ ـ وجود هيئة دائمة ثابتة مستقلة عن الحاكم استقلال السلطة التشريعية عن التنفيذية في الأنظمة الديمقراطية أو حتى استقلال القضاء عن الحاكم في الإسلام، ولكن مثل هذه الهيئة لم يكن لها

في تاريخ الإسلام وجود، ومن ثم فإنك لا تجد أدنى إشارة إلى . . أهل الحل والعقد * في أي عهد من العهود، فلا وجود لهم إلا في بطون كتب السياسة الشرعية دون كتب التاريخ.

حقيقة لا يتحمل كتاب السياسة الشرعية - قدامى ومحدثون - أوزار الخلفاء أو الحكام منذ أن أقام معاوية الملك العضوض فغدا الحكم قائما على الاستيلاء والغلبة، غير أنه قد فات الكتاب المحدثين أمران في تنقيبهم عن نظام بديل:

١ - أن يوظفوا مبدأ الإجماع - الأصل الرابع للتشريع في الإسلام - فيمجال السياسة الشرعية فلا يظل مقصورا على أحكام الفقه.

٢ - أن لا مفر لحل إشكالية ازدواجية التفكير بصدد عزل الحاكم إن طغى أو جار إلا بالتحديد الزمني لفترة حكم رئيس الدولة، أما أن يبقى منذ توليه حاكما مدى الحياة لا تخلص الرعية من ظلمه أو بطشه إلا بالموت أو القتل فذلك هو أصل الداء وأساس البلاء.

ولم يتعرض لذلك السابقون، وربما لأنهم قاسوا الإمامة على النبوة، وربما لأن الخلافة منذ العصر الأموي كانت في جوهرها ملكا عضوضا، أما أن يتغافل عن ذلك الباحثون المحدثون فذلك أمر غير مفهوم.

٢ - النظريات السياسية لدى الشيعة

١ - الشيعة الإثنا عشرية

يتم نصب الإمام إما بالنص أو بالاختيار، وقد بطل القول بالنص لدى أهل السنة - لأن النبي في معتقدهم لم يستخلف - ومن ثم فإنه يتم بالاختيار.

أما لدى الشيعة فقد بطل القول بالاختيار، ومن ثم فإنها تتم بالنص، ولقد استخلف النبي عليا في معتقدهم.

نقطة البدء في النظرية السياسية لدى الشيعة إذن هي نقد مبدأ الاختيار، وتتلخص اعتراضاتهم على نظام البيعة في الإسلام فيما يلي:

١ ـ ما مبرر طاعة من اختاره بعض المكلفين، إن العقل لا يدل على ذلك، ولم يرد في النقل مثل ذلك، وإنما ورد وجوب طاعة الأنبياء لأن اختيارهم من الله.

٢ ـ والإمامة ميراث للنبوة وامتداد لها، إنه إذا كانت بعثة الأنبياء لطفا من الله بعباده، فإن لطفه ـ سبحانه لا يختص بعصر دون عصر فللإمام كل ما للنبي عدا الوحي والكتاب.

٣ ـ ومن الناحية التاريخية أو العلمية: ما من بيعة قد تمت باختيار وإنما بالقهر والجبروت. (المظفري: الشيعة والإمامة ص١٦٨)

وماذا يكون لو تركنا الإمامة لاختيار الناس؟ إن ذلك يفضي إلى الخلاف وانتشار الفتن وقيام التنازع، إذ سيختار كل فريق واحدا من قرابته أو قبيلته أو بلده، وكل ذلك لا بد أن يفضي إلى الفساد. (المرجع السابق نفس الصفحة).

٤ ـ ولو افترضنا جدلا أن الأمة توجهت منزهة عن كل غرض وهوى لاختيار الإمام، فإنه إن جاز الخطأ على كل فرد فقد جاز الخطأ على المجموع وبذلك تخطىء الأمة حين تختار غير المستحق، ولا يتضح لها الأمر إلا بعد توليته وتعذر خلعه، لأن ذلك لا يكون إلا بإثارة الفتن وإراقة الدماء، حتى اضطر كثير من الفقهاء وأهل الحديث إلى القول بالصبر على أمراء الجور.

٥ ـ ومن البداهة أن من لا يقدر على أسهل الأشياء لا يكون قادرا على أعظمها، فإذا لم تقدر الأمة على تعيين المناصب النازلة كالقضاة والولاة، فكيف تصبح قادرة على تولية أعظم المناصب وأخطرها وهي الإمامة.

٦ ـ ولو أخطأ الخليفة فهل نقتدي به أم لا؟ إن اقتدينا به عصينا الله، وإن لم نقتد به وعصينا أمره امتثالا لقول الرسول (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) فقد خرج الخليفة عن كونه إماما لأنه غير مطاع، ولو منعناه امتثالا لأمر الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتعرضنا لبطشه ولو طلب من الناس تأديب إمامهم مع أنه أقيم لتأديبهم للزم الدور.

إلى جانب هذه الانتقادات يقدم الشيعة أدلة عقلية وأخرى نقلية على أن الإمامة منصب إلهي يتم بالنص لا بالاختيار.

وتتلخص أدلتهم العقلية فيما يأتي:

١ ـ لا يجوز إسناد أمر الإمامة إلى المكلفين لأنها من أحوال الدين، وإذا كان الله يريد من عباده الطاعة فإنها لا تتم إلا بإمام منصوص عليه من جهته.

٢ـ وإذا كان الله قد أوجب على الأنبياء ان يعينوا قبل مماتهم خلفاء لهم، وكان من سنة رسوله إذا خرج في غزوة أن يعينّ من يقوم مقامه الشريف في المدينة، ولم يترك ذلك إلى اختيار الرعية، فإذا لم يترك لهم ذلك في حياته فكيف تركه لهم بعد مماته.(محمد الحسين المظفري: الشيعة والإمامة ص١٦٧).

٣ـ وكيف يكون الإمام خليفة الله أو خليفة رسول الله وهما لم يستخلفاه، إنه ينبغي القول إنه خليفة الأمة مادامت هي التي اختارته، ولكن أحدا من القائلين بالاختيار لم يسمه بذلك (العلامة الحلي: الألفين الفارق بين الصدق والمين في التشيع لعلي ص٤٠).

وتتلخص أدلتهم النقلية في الآيات الآتية:

١ـ قوله تعالى: "وربك يخلق مايشاء ويختار ماكان لهم الخيرة من أمرهم" (القصص: ٦٨) فليس للناس الخيرة في أي أمر يرجع حكمه إلى الله كالنبوة والإمامة.

٢ـ وقوله أيضا: " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم" (الأحزاب: (٣) فليس للناس الخيرة في أمرهم.

٣ـ وقد قرن سبحانه بين طاعة أولي الأمر وطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: " ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" (النساء: ٥٩) ووحدة السياق في الآية يقتضي تساوي المتعاطفات في الحكم، وذلك يقتضي أن يكون" أولو الأمر" كالأنبياء في اصطفاء الله لهم واختياره إياهم.

٤ـ قول الله لإبراهيم :ـ إني جاعلك للناس إماما. قال ومن ذريتي، قال لاينال عهدي الظالمين. (البقرة: ١٢٤) فالإمامة من عهود الله التي لا يتطرق إليها اختيار الناس، أما أنها من عهوده فلقوله تعالى: "لاينال عهدي" . . وأما أنها من اختياره تعالى فلقوله :ـ إني جاعلك للناس إماما . . وقد اختار الله إبراهيم للإمامة كما اختاره للنبوة.

ويمكن تحليل النظرية السياسية لدى الشيعة الإثنى عشرية باعتبارها عقدا ثيوقراطيا بين أطراف ثلاثة على النحو الآتي:

الطرف الأول: وهو الله سبحانه، والذي كتب على نفسه الرحمة واللطف بعباده بتعيين إمام معصوم لهم مسدد من لدنه سبحانه، وقد فعله.

الطرف الثاني: وهو الإمام الذي عليه الامتثال لأوامر الله، وهو لابد ممتثل إن مكنته الرعية.

الطرف الثالث: وهم الرعية أو العباد الذين وجب عليهم تمكين الإمام من حكمهم وطاعتهم إياه،

وهذا مالم يفعلوه وعليهم تقع تبعية الإخلال بالعقد والعهد.

وقد ترتب على القول بالنص عقيدة الشيعة في العصمة وعلم الإمام اللدني، وأغلب الظن أن الشيعة هم أول من بحث في موضوع العصمة كما كانوا أول من فتق الكلام في مبحث الإمامة، وربما ترجع نشأتها إلى عهد الإمام جعفر الصادق (ت١٤٨هـ)، وكان هشام بن الحكم (ت١٧٩هـ) أول من خاض فيها، يقول "دونالدسن" إنه لكي يثبت الشيعة دعوى الأئمة تجاه الخلفاء السنيين أظهروا عقيدة العصمة، أي أنها رد فعل لمنكرات وخطايا الخلفاء الأمويين العباسيين ماداموا قد استنكروا خلافتهم (دونالدس: عقيدة الشيعة ص ٣٢٨ وما بعدها).

ومن ناحية أخرى أنه لإضفاء العصمة على الأئمة كان لابد من خلعها على الأنبياء أولا حتى تغدو ضمن الميراث الروحي للأئمة مادامت الإمامة ميراث النبوة.

ويمكن أن يكون للموضوع اعتبار آخر، فحيث أن العصمة قد خلعها أهل السنة على إجماع الأمة، الأمر الذي أنكره الشيعة، فإنها لابد أن تكون - في المقابل - من نصيب الأئمة.

ومع الطابع الديني لفكرة العصمة، فإن لها جانبها السياسي، ويتضح ذلك إذا نظرنا إلى موضوع السيادة التي تعني كما سبق القول المرجعية القصوى في الأحكام ومن ثم لابد لها أن تكون بمنأى عن الخطأ السياسي أو الخطيئة الدينية.

وقد ذهب هشام بن الحكم في تفسيره للعصمة إلى أن جميع الذنوب لها أربعة أوجه لاخامس لها: الحرص والحسد والغضب والشهوة، وهذه صفات منفية كلها عن الإمام، فلايجوز أن يكون حريصا على الدنيا وهي تحت خاتمه، ولا أن يكون حسودا لأن الإنسان يحسد من فوقه وليس فوقه أحد، ولا أن يغضب لأي أمر دنيوي وإنما يكون غضبه لله، ولايجوز أن يتبع الشهوات لأنه يؤثر الآخرة على الدنيا (دونالدسن عقيدة الشيعة ص٣١٧).

ثم تطور هذا المعنى السلبي للعصمة - من مجرد نفي لارتكاب الخطيئة أو المعصية - إلى معنى إيجابي مع تطور علم الكلام الشيعي فغدت لدى متكلميهم المتأثرين باستدلالات المعتزلة "لطفا" يفعله الله تعالى بالمكلف لايكون له معها داع إلى ترك الطاعة أو ارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك (شرح عقائد الصدوق للشيخ المفيد نقلا عن علي الجيلاني: توفيق التطبيق.. ص١٦).

عصمة الرسول لاتغني لدى الشيعة عن عصمة الإمام لأن الأحكام متجددة والأحوال متغيرة

والناس في حاجة إلى إمام يفتي ويفسر (الكاظمي القزويني : المناظرات ص١٧).

والعصمة متضمنة في مفهوم الإمامة، لأن الإمام ـ لغة ـ هو من يؤتم، فكيف يقتدى به لمن جاز عليه الخطأ أو الذنب (العلامه الحلي : الألفين الفارق بين الصدق والمين . . . ص٤٢).

والقول بالعلم اللدني للإمام لازم عن اعتبار الإمامة ميراث النبوة وامتداداً لها، فكما أن علم الأنبياء لدني شهودي لايعتريه خطأ ولاسهو ولانسيان فكذلك علم الإمام، وكما أن علم الأنبياء ليس كسبيا ولاتعليميا فكذلك علم الإمام.

ولكن كيف يرث الأئمة علوم الأنبياء دون وحي أو اكتساب، إن العلم نور إلهي متوارث ينتقل من أصلاب الأنبياء الطاهرة إلى الأرحام الزكية منذ آدم إلى محمد، لأن الله لايخلي الأرض من نبي أو إمام، وقد انقسم النور الإلهي قسمين عند عبدالمطلب فصار قسم في أبي طالب ثم انتقل إلى النبي وعلي (المسعودي، إثبات الوصية ص١٠٢).

لافرق إذن بين علم الإمام وعلم النبي غير أن النبي يرى الملك ويسمع كلامه، أو قد تكون رؤيا، أما الإمام فإنه يلقن العلم في قلبه تلقينا دون أن يرى ملكا أو ينزل عليه وحي، ولايعني انقطاع الوحي توقف فيض الله ولطفه بعباده.

وإنه لأمل أن يعيش المسلمون في عهد دائم مماثل لعهد النبوة ـ أو بالتعبير السياسي ـ إنها يوتوبيا ـ utopia، ونقطة البدء في أي يوتوبيا انسلاخ عن الواقع السياسي بعد ان صدم الشيعة وأصيبوا بخيبة أمل لا يرجى بعدها أمل في صلاح الحال.

ويمكن أن تشكل اليوتوبيا نظرية سياسية متسقة عناصرها منطقيا، ولكنها تواجه إشكالات متعذرة الحل إن أريد لها الارتباط بشخصيات في الواقع.

وأول هذه الإشكالات أن أحدا من الأئمة الإثنى عشر لم يمارس سلطة سياسية باستثناء الإمام علي مدة خمس سنوات لم تستقر فيها قدماه.

وثاني هذه الإشكالات تتعلق بتحديد شخص الإمام ومن ثم توالت الانشقاقات في التشيع، لعل من أهمها انشقاق زيد بن علي عن أخيه بعد أن آثر الأول مبدأ الخروج على التقية، ويعبر انشقاق الإسماعلية عن نفاد صبر الشيعة بعد اغتصاب العباسيين السلطة من العلويين بعد سقوط الدولة

الأموية.

وثالث هذه الإشكالات تتعلق بإمامة الصّبية فكان لابد من قياس الإمامة على حالات بعض الأنبياء كيحيى والمسيح.

ثم كان الإشكال العسير بين اليوتوبية والواقع والذي عنده كان لابد أن تنبثق عقيدة المهدية بمفهومها الإثنى عشري حيث غياب الإمام وحيث لابد من الانتظار لأجل غير معلوم، وإنها لمحصلة معادلة صعبة بين ضرورة إمامة أهل البيت ومعارضة الحكم القائم من جهة وبين الالتزام بمبدأ التقية وعدم الخروج إلى أن يخرج الإمام الغائب: محمد بن الحسن العسكرى.

لقد مرّ على الغيبة الكبرى للمهدي المنتظر أكثر من ألف عام، ويمكن أن تمر ألف عام أخرى، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة ويخسر الإسلام كل شيء؟ أم هل وجد الإسلام ـ عقيدة وشريعة، ودينا ودولة ليبقى مجرد قرنين من الزمان يغدو المسلمون من بعده بلا حاكم شرعي وتغدو أحكام الإسلام معطلة وثغوره مفتوحة للأعداء؟

وهذه هي المشكلة السياسية التي واجهت الفكر الشيعي المعاصر كما عبر عنها آية الله الخميني، ثم بادر بتقديم الرد:

ـ أنه لو غشي بلاد المسلمين أو ثغورها عدو يخشى منه على كيان الإسلام ومجتمعه وجب على المسلمين الدفاع عنه بكل وسيلة ممكنة من بذل الأموال والنفوس، لايشترط في ذلك خروج الإمام المهدي المنتظر ولا إذن نائبه الخاص أو العام، بل الدفاع على كل مكلّف بأية وسيلة بلا قيد ولا شرط.

هكذا قدرت النهاية لمبدأ التقية الذي اقترن بالفكر السياسي الشيعي منذ واقعة الحرة على يدي الإمام الرابع علي زين العابدين لإنقاذ البقية الباقية من الأنصار وأبناء الأنصار. قدرت للمبدأ النهاية حين أطلق الخميني صيحته: لاسمع ولاطاعة ثم أصدر فتواه بتحريم التقية إن كانت ستشكل عقبة أمام مقاومة المستعمرين، إنه لايصح استعمال التقية في المواقف التي تكون فيها أصول الإسلام في خطر (١)، كما لايصح التخاذل بدعوى انتظار خروج المهدي.

وكما قدرت النهاية لمبدأ التقية ـ على المستوى النظري العقائدي ـ فقد قدرت النهاية على يديه كذلك ـ على المستوى العملي السياسي ـ لنظام ولاية العهد ووراثة الحكم مستلهماً في ذلك استشهاد الحسين، فلقد خرج واستشهد اعتراضاً على نظام الوراثة واستنكافاً من الخضوع لولاية يزيد، ثم

أعلنها صراحة: (ليس في الإسلام نظام ملكي وراثي، وما استشهد الحسين إلا ليحول دون وراثة الملك). (٢)

بهذا الاستلهام لموقعة كربلاء، أخطر واقعة في التاريخ السياسي للشيعة ـ انهارت الملكية ـ ربما إلى الأبد ـ في إيران.

ويستند نظام الحكم الإسلامي في تصور الخميني إلى ركنين.

١ ـ قانون إلهي　　　　٢ ـ ولاية الفقيه

فحكومة الإسلام حكومة قانون إلهي حيث المشرع والحاكم هو الله. ولما لم يكن يوجد نص على شخص معين ينوب عن الإمام حال غيبته، فإن الولاية إنما تكون للفقيه الذي يشترط فيه شرطان :ـ

١ ـ العلم بالقانون الإلهي　　　　٢ ـ العدالة

وللفقيه أن يلي كل مايليه رسول الله أو أمير المؤمنين، مفوضاً لكل ما فوض للرسول أو الإمام، وينهض بكل ماينهضا به لاينقص من ذلك شيئاً من حكم بما أنزل الله إلى جمع لفضول أموال الناس وتنظيم بيت المال وقيادة الجيوش وإدارة المجتمع والدفاع عن الأمة والقضاء بين الناس، ذلك أن الفقهاء أمناء الرسول ـ أمناؤه في كل الأحكام والولاية العامة على الناس. يقول الرسول: (الفقهاء أمناء الرسل مالم يدخلوا في الدنيا، قيل يارسول الله: ومادخولهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم) (الكليني: الكافي (باب ثواب العالم والمتعلم ص ٢٤).

ويكن القول بولاية الفقيه حال غيبة المهدي المنتظر يرقى إلى منزلة المعصوم من نبي أو إمام، إنه لما لم يكن الفقيه معصوما فإنه لاتنتقل إليه ولاية المعصوم، وإنما وظيفة الفقيه استخلاص حكم شرعي من مصدره كما أن وظيفة المجتهد ولاية الفتوى والقضاء والأوقاف، أما ولاية المعصوم فتعم كل أمور الدين والدنيا وله حق الطاعة والموالاة من الجميع لأنه فيه وحده تنحصر السلطتان الروحية والزمنية ولأنه معصوم فهو منزه عن الشك والارتياب فأنى للفقيه مثل ذلك وهو عرضة للنسيان وغلبة الزهو والغرور، وكم من فقهاء عرفوا بالزهد والتقوى قبل الرياسة ثم تحدث الناس عن انحرافاتهم والتحيز لهم إلى الأقارب والأصهار (١).

أما قول الرسول (العلماء ورثة الأنبياء) فذلك في نشر الأحكام الشرعية وإلا لكان عدد الحكام أو الأمراء بعدد الفقهاء.

ومن ناحية أخرى فإن أعمال الدولة ليست كلها دينية، وإنما منها أعمال إدارية واجتماعية لم يرد فيها نص، وهذه موكولة لأهل الاختصاص يقومون بها في حدود المصلحة العامة ويحكمون فيها للقوانين أو حتى الأعراف مادامت لاتحل حراما ولاتحرم حلالا. وكما يقول الرسول(الحكمة ضالة المؤمن بحيث وجدها فهو أحق بها) (٢)وأيه دولة أحسنت إلى رعيتها فهي مسلمة حتى لو كان رجالها من غير الفقهاء، وأية دولة أساءت فما هي من الإسلام في شيء حتى لو كان رؤساؤها من النجف الأشرف أو الأزهر الشريف، فالعبرة بالفعل لابالفاعل وباللباب دون القشور . (٢)

إننا لانعرف طريقا إلى الدولة الإسلامية إلا بالاستفتاء العام دون رهبة أو رشوة، دون تحريف ولا تزييف حتى يشعر كل فرد بأن رئيسه المنتخب ليس غريبا عنه، ولم يتأمر عليه بالقهر والغلبة، يبارك الإسلام هذه الحرية وهذا الانتخاب مادام فيه مصلحة الجميع، فحيث المصلحة فثم شرع الله مادام لامعصية في ذلك لأمر الله ونهيه.

بل إن آية الله الخميني نفسه قد دعا شعب إيران إلى الاستفتاء على الحكومة الإسلامية في ٣٠مارس ١٩٧٩، فلو كانت الولاية للفقيه فلم كان هذا الاستفتاء؟[١]

هكذا جاء نقد فكرة "ولاية الفقيه" من داخل المذهب الشيعي وعلى يدي أحد كبار علمائه. وفي رأي ثالث أن ولاية الفقيه لاتعني أن يكون الفقيه على رأس السلطة التنفيذية أو أن يمارس الحكم بنفسه، وإنما دوره هو دور "المنظر" لادور الحاكم، وواجبه أن يشرف على التنفيذ الصحيح للنظرية، إنه لايصلح الخلط بين كون الحكومة إسلامية وبين كونها حكومة رجال دين فمعنى "إسلامية" الجمهورية أن أيّ قانون يفقد اعتباره الدستوري إذا كان معارضا لشريعة الإسلام، ومن ثم تص الدستور الإيراني على وجود خمسة فقهاء منتخبين من الشعب في مجلس النواب للإشراف على القوانين.

إن هوية أي شعب إنما تتمثل في تراثه الحضاري المتأصل في أعماقه وتاريخه، وإنما تتمثل هذه الهوية في الإسلام، وأن الانفصال عن الإسلام بدعوى العلمانية إنما يعني الانفصال عن الروح الحضارية للشعب.[٢]

هذا وقد تراوحت الآراء حول ولاية الفقيه بين:

١ـ أن تكون الولاية العامة لفقيه واحد، يبدو أن هذا الرأي لم يلق قبولا لأنه يرفع الفقيه إلى درجة المعصوم.

٢ـ أن تكون الولاية العامة لهيئة من الفقهاء يستندون في الأمور الدنيوية ـ اقتصادية وسياسية واجتماعية ـ إلى مشورة خبراء.

٣ـ أن تكون الولاية العامة بيد أكثرية مع اشتراط إشراف الفقيه على الجوانب الفقهية لضمان اتساق القوانين مع أحكام الشريعة الإسلامية (السيد كاظم الحائري: أساس الحكومة الإسلامية: دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه ص٢٠٣ ومابعدها ـ مطبعة النيل ـ بيروت.)

وإنما يرجع هذا الاختلاف في الآراء حول قضية هامة في الفكر الشيعي السياسي المعاصر إلى التفاعل بين النظرية والتطبيق أو بين الفكر والواقع بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران ١٩٧٩.

وهكذا جذب الواقع "اليوتوبيا" من عليائها لتقدم حلا لإشكال سياسي شديد التعقيد، وإلا فإن البديل إما انشقاق ـ وقد سبق أن انشقت الإسماعيلية عن الإثنى عشرية ـ أو ظهور أدعياء يزعم كل منهم أنه المهدي المنتظر ثم يتجاوز هذا الزعم إلى ادعاء النبوة ـ وربما ما هو أكثر ـ كحال البابية والبهائية.

ومن منظور شيعي بحت: حتى لايشمت الخصوم في طول الانتظار ولا من مجيب، مع توالي النداء على باب سامراء: اللهم طال الانتظار وشمت بنا الفجار، اللهم إني أدين بالرجعة بين يدي صاحب البقعة: الغوث... الغوث... الغوث.

ب ـ الزيدية

الاختلاف بين الإمامية والزيدية وإن بدا في ظاهره أنه خلاف بين الأخوين محمد الباقر وزيد بن علي فإنه في حقيقته خلاف حول أحد مبدأين: التقية أم الخروج؟

فوفقا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لايصح إلا الخروج، فليس بإمام من جلس في بيته وأرخى ستره وثبط عن الجهاد، ذلك أن النهي عن المنكر واجب كله، لايعذر في ذلك أن يعتقد أن ليس لنهيه من أجل إزالة المنكر تأثير، فما على الداعية أو الإمام إلا البلاغ، إن عقاب الله لايحل بالظالمين أو الفاسقين وحدهم وإنما يعم الساكتين عن المجاهرة بالحق، فلو أنه ـ أي الداعية أو الإمام ـ منعهم لنجا ونجوا.

وليس عليه أن يخشى الضرر لأن عليه الصبر، ذلك مانصح به لقمان ابنه "وأمر بالمعروف وانه

عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور (لقمان: ١٧).

وذلك ما أمر به الرسول (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر). فلا يسع المرء إلا أن يغير مايراه من منكر أو أن يهاجر لقوله تعالى: "إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا: ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها" (النساء: ٩٧) فما يقع على الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من ضرر وتشريد وانتهاب ماله بسبب الأمر والنهي غير مرخص له في تركهما، وإنما عليه أن يجعل ماله دون دمه، فإن تجاوز الظلم المال إلى النفس فعليه أن يجعل نفسه دون دينه، ولايجوز التهاون في أمر من أمور الدين من أجل الإبقاء على النفس، يقول الرسول: (إجعل مالك ودمك دون دينك).

ولايحل له ترك النهي عن المنكر إلا إن خشي تلف النفس ولم يتمكن من الهجرة، تلك هي الرخصة الوحيدة في الترك لقوله تعالى: "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" (النحل ١٠٦) فإن خشي تلف النفس إن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وتمكن من الهجرة فعليه بها، لأن الله أمر بها وجعلها سنته في أنبيائه الماضين: إبراهيم ولوط وموسى ثم انتهجها سيد المرسلين (أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة - فصل في الهجرة).

عند هذا المنعطف في الخروج افترق زيد عن أخيه الأكبر محمد الباقر الذي خاطب زيدا قائلا: بمقتضى قضيتك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج ولم يتعرض للخروج)، ومن ثم افترقت الزيدية عن الإمامية وقد اعتنقت الأولى مبدأ الخروج بينما تبنت الثانية مبدأ "التقية" ولقد كانت الزيدية أشد الفرق الإسلامية بعد الخوارج - صلابة في محاربة الدولتين الأموية والعباسية، لم يثنهم عن ذلك كثرة القتل بين أئمتهم أو توالي الهزائم، إذ يجب على الإمام الخروج متى تحقق من ظلم الحاكم وفسقه ومتى اكتملت له من العدة ما يمكنه من الثورة ومن العدد كعدد أهل بدر.

والخروج مستند إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقا لقوله تعالى "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" (آل عمران: ١٠٤) فالله قد فرض قتال الباغين، والرسول قد أمر بتغيير المنكر (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده. . .) فسل السيوف واجب ما دام لايمكن دفع المنكر وإقامة الحق إلا بذلك."

ولايقال: إن في ذلك خروجا عن الجماعة، فأهل الجماعة هم المجتمعون لطاعة الله، أما من اجتمعوا على معصيته فليسوا بأهل جماعة، وإنما أهل بدع.

ولا عبرة لكثرة المخالفين ولا بقلة اتباع الخارجين، فالله لم يذكر "كثيرا" إلا ذمّه ولم يذكر "قليلا" إلا مدحه، والقليل في الطاعة هم أهل الجماعة والكثير في المعصية هم أهل البدع. (من خطبة للإمام زيد نقلا عن حميد المحلي: الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية (مخطوط) وانظر: د. أحمد صبحي: الزيدية ص٥٩، ٦٠) ويقترن بالخروج أن يدعو الإمام الفاطمي المستوفي شروط الإمامة إلى نفسه طلبا لموالاته معلنا: إني أدعو إلى كتاب الله وسنة نبيه وإحياء السنن وإماتة البدع، فإن تسمعوا يكن خيرا لكم وإن تأبوا فلست عليكم بوكيل) (عبارة الإمام زيد).

ويتفق كل أئمة الزيدية ودعاتهم على أن خروجهم ليس لإثارة فتنة، وإنما لأن الحاكم طاغية يحل الحرام ويحرم الحلال ويؤمّن الفاسقين ويتخذ لنفسه بطانة من المرائين بينما يخيف المؤمنين، فضلا عن أنه ما من بلد يعبد الله فيه إلا وقد بايعه فيه جمهور من أهله فهو يفرض نفسه عليهم وإنما اختاروه لأنفسهم (من خطبة محمد النفس الزكية في أهل المدينة).

ثم هم يتفقون وبخاصة أعلامهم من أمثال الإمام زيد (ت١٢٢هـ) وابنه يحيى (ت١٢٥هـ)، محمد بن عبدالله المعروف بالنفس الزكية (ت١٤٥هـ)، ثم من تمكن منهم إقامة دولة زيدية من أمثال إدريس بن عبدالله (ت١٧٥هـ) في المغرب ويحيى بن الحسين (ت٢٩٨هـ) في اليمن والناصر الأطروش (ت٣٠٤هـ) في الديلم وطبرستان، يتفقون جميعا على أهداف الخروج.

١ـ الحكم بكتاب الله وسنة نبيه.
٢ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحياء السنة وإماتة البدعة.
٣ـ أنه يطلب الطاعة بما أطاع الله فيهم، فإن خالف أو مال أو عدل عن كتاب الله فلا حجة له عليهم.
٤ـ أن يؤثر أتباعه على نفسه في العطاء والغنائم ولايتميز عليهم وأن يتقدمهم عند لقاء عدوهم، ثم هم يتبعون في الحرب سيرة الإمام علي في حروبه فلا يتبعون هاربا ولا يُجْهزون على جريح، وإن طلب المهزومون الأمان أمنوهم ولا يجوز تثبيط الهمم عن الخروج بتغلب الظالمين، وإنما يتغلب هؤلاء عادة بأصناف عن الأتباع:

الصنف الأول: قوم ينسبون أفعال العباد إلى الله، ويقولون إن الظلم الذي لحقهم من قضاء الله وقدره، ولولا أن الله قدره عليهم ماقدر الظالم على ظلمهم.

هؤلاء أسلمهم الله إلى ظالمهم وحرمهم من توفيقه ونصره، وكيف ينصرهم إذا كان هو المقدر لهم الظلم الذي نزل فيهم، إنهم يدعون إلههم الذي قضى عليهم الظلم وقدره لا إله العالمين العادل

في حكمه المنزه عن أفعال العباد (يحيى بن الحسين رسائل العدل والتوحيد حـ ٢ ص ٨٣ ـ ٨٧) .

الصنف الثاني : ويستعين الظالمون ويقيمون دولتهم بالتجارة والزراعة ، فلولا التجار والزارعون ما قامت للظالمين دولة ، ولا ثبتت لهم راية : الحراثون يحرثون والظالمون يحصدون ، الحراثون يجوعون والظالمون يشبعون ، إنهم يسعون في دعمهم وهم يسعون في هلاك الرعية ، هم لهم خدم لايؤجرون وأعوان لا يُشكرون اتخذوا دين الله دغلا (أي سببا للشر مع توقع الرعية الخير منهم) وعباده خولا (خدما) وماله دولا بما يقويهم به التجار والحراثون ، ثم هم يقولون إنهم مستضعفون كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى فيمن اعتل بمثل علتهم إذ يحكي عنهم قولهم : " إن الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا . . (النساء : ٩٧) وقال سبحانه : ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغما كثيرة وسعة . . (النساء ١٠٠) فمن يهاجر من دار الظالمين ويلحق بدار المحقين يرزقه الله من الرزق الواسع ما يرغم أنف من ألجأه إلى الخروج من وطنه (المرجع السابق جـ٢ ص٨٧) .

سئل الهادي يحيى بن الحسين عن رجل ساكن في بلد وليها سلطان ظالم ، والسلطان يأخذ منه جباية عن غير طيب نفسه وهو يخاف على نفسه التلف إن خرج من بلده وترك أرضه فقال : ليس ذلك بعذر لأن الله يرزقه في غير بلده كما يرزقه في بلده (د. أحمد صبحي جـ المذهب الزيدي ص ٦٠ نقلا عن كتاب الأساس للقاسم بن محمد) .

والهجرة سنة من سنن كثير من الأنبياء وهي سنة نبينا عليه الصلاة والسلام وقد قال : (لايحل لعين ترى الله يعصى أن تغمض حتى تغير أو تهجر) .

مبدآن أساسيان ـ أو قل هما بديلان ـ في التشيع الزيدي به يتميز عن سائر فرق الشيعة .

١ ـ تغيير المنكر وفقا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
٢ ـ هجرة المستضعفين في الأرض حتى لايكونوا عونا للظالمين في زراعة أو تجارة ، وكما أنه لاتحل مجالسة الفاسقين في لهوهم ومعاصيهم كذلك لاتجوز مخالطة الظالمين حتى لا يكونوا بذلك عونا لهم على المحقين من الأئمة العادلين . *

وبعد :
~~يقوم المذهب الزيدي على أسس ثلاثة :~~
قصر الإمامة على ذرية النبي (ص) .

الدعوة هي سبيل الأمة إلى الحكم.
الخروج أو الثورة.

ولقد سبقت الإشارة إلى أن شرط "الفاطمية" في شخص الإمام إنما دعت إليه ملابسات تاريخية متصلة باضطهاد آل البيت من جهة وسب علي من قبل الأمويين والمتطلعين إلى الخلافة كابن الزبير والمعارضين كالخوارج على السواء من جهة أخرى.

أما وقد انتفت هذه الملابسات جميعا من زمن بعيد فقد غدا القول باقتصار الحكم على آل البيت غير ذي موضوع، وإلا فيم يفترق القول بالحق المطلق لآل البيت عن الملك الوراثي العضوض؟

وبالفعل فباستثناء الرواد الأوائل ممن أقاموا الدول كإدريس ويحيى بين الحسين والناصر الأطرش فإنه لا يكاد يفترق معظم الأئمة خلال عصور التاريخ في تسلطهم عن سائر الملوك والسلاطين.

وأما القول بأن الدعوة هي السبيل إلى تولي الإمامة فإنه فضلا عن أنه ألغى حق الأمة في الاختيار فإنه قد أدى إلى كثرة المطالبين وإلى الاقتتال حتى بين الأشقاء حتى غدا تاريخ أئمتهم سجلا حافلا بسفك الدماء، وما ذلك إلا لاستبعاد صاحب الحق في العقد: الأمة أو ممثليها.

أما مبدأ الخروج فهو الوجه الآخر لمبدأ أهل السنة أو بالأحرى المرجئة في وجوب الطاعة للسلطان برا كان أو فاجرا، فغدا الفكر السياسي في الإسلام بين قطبين أو بديلين: إما تحمل ظلم الطاغية لأن الفتنة بتحمل ظلمه أهون من الفتنة بالخروج عليه، أو مبدأ الخروج وفقا لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولم يحاول مفكرو الإسلام أن يلتمسوا صيغة ثالثة تحول دون طغيان الحاكم وتلجىء المعارضين إلى الثورات.

لقد غاب عن الفكر السياسي في الإسلام - بجميع فرقه - التفكير في هيئة سياسية تلتمس شرعيتها من مبدأ «الإجماع» الأصل الرابع للتشريع ومن ثم - كمصدر للإلزام الديني - تمثل للمحكومين سلطة على الحكام، ولكن غاب «الإجماع» عن مجال الفكر السياسي، مع أنه البديل عن الديمقراطية في الفكر الغربي - حيث حكم الشعب - وليس الشورى كما يظنون، كما تغيبت الهيئات

السياسية والنظم المتعلقة بأصول الحكم، وتعلقت الآمال طوال عصور التاريخ الإسلامي بأن «ربنا يولي من يصلح»، لأن السياسة في التصور الإسلامي مجرد أفراد هم الحكام بلا نظم ولا مؤسسات، لا غرو بعد ذلك أن يقول الحسن البصري: (لو علمت أن لي دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فبصلاحه تصلح الرعية).

ولكن التاريخ الإسلامي لم ينجب من السلاطين أو الخلفاء الصالحين إلا الأقلين.

جـ ـ الإسماعيلية

التقية سمة التشيع الإثنى عشري، والخروج شعار الزيدية، ولكل من النهجين في معارضة السلطات القائمة الغاشمة سلبيات، أما التقية فتفتقر إلى صبر طويل إلى أجل غير معلوم ـ إلى أن يظهر الإمام الغائب، وأما الخروج فقد أدى إلى توالي الهزائم وتتابع القتل على الأئمة الخارجين.

لا بد إذن من تغيير أسلوب المعارضة فكان انشقاق التيار الإسماعيلي عن التشيع الإمامي العام بمنهجه المتمثل في الإمامة الباطنية عقائديا ـ لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل ـ والحركات السرية سياسيا، أسلوب ثالث فيه من التقية نهج الإثنى عشرية ـ الاستتار، وفيه من الخروج ـ نهج الزيدية ـ عدم السكوت، إنه كالنار تحت الرماد.

ويعتمد نهج الحركات السرية في مقاومة السلطة على دعامتين:

الأول مبدأ التقية: حيث استخفاء الأئمة والدعاة وانتحالهم «أسماء حركية» فلا يكاد يعرف أسماء أئمة دور الستر ـ حتى يوم الناس هذا ـ إلا على سبيل الظن.

الثاني عقيدة التبني الروحي: فتلميذ الإمام أو الداعية أحرى أن يكون ابنا له من ابنه دما استنادا إلى قوله تعالى: ـ ملة أبيكم إبراهيم.. (الحج: ٧٨) فأبوة إبراهيم لنا ـ معشر المسلمين ـ لانتمائنا الديني إليه. وعلى العكس، فحين أشرك ابن نوح وخالف أباه حرمه الله من نسب النبوة. «إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح» (هود: ٤٦).

هكذا استبدلت برابطة الدم رابطة المعتقد وفقا لمبدأ التبني الروحي، ففي رسائل إخوان

الصفا: إعلم أن المعلم والأستاذ «أب» لنفسك وسبب لنشوئها وعلة حياتها كما أن والدك أب لجسدك وكان سببا لوجوده، غير أن والدك أعطاك صورة جسدانية ومعلمك أعطاك صورة روحانية**.

وإلى جانب دور مبدأ التبني الروحي في إخفاء أشخاص الأئمة والدعاة، فضلاً عن أولوية الرابطة المذهبية على سائر الروابط والعلاقات، فقد كانت له وظيفة ثالثة كبديل عن مبدأ الوراثة ـ معتقد الشيعة في الإمامة ـ وقد مضى عليه أكثر من قرن ونصف من الزمان مما لزم عنه خفوت وهج القداسة المترتبة على الوراثة.

ولقد مهد منظرو الإسماعيلية ـ وأعني بهم إخوان الصفا ـ لمعتقدهم الإمامة بنظرية في فلسفة التاريخ: فقد استخلف الله آدم في أرضه، فلما أكل من الشجرة خرج من أمر الله وصار في أمر إبليس حتى استرجع فتاب وأناب، وهكذا يجري أمر المستخلفين من ذرية آدم، فمن كان مستخلفا بأمر الله الذي استخلف به آدم بعد التوبة فهي خلافة نبوة وإمامة، ومن تعدى هذا الأمر فطلب أن يكون خليفة الله بسعيه وحرصه فهي خلافة الشيطان: لأنها حيلة ومكيدة وخديعة وتعد وغصب وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان (الرسائل جـ ٤ ص ٤٠٤).

الخليفة هو من استخلفه الله بأمره، وأيده بملائكته، فجمع الله له السعادات الفلكية كلها وإليه التصرف في روحانياتها، كما سخر الله لسليمان الجن والإنس والوحش والطير، وكما قهر فرعون لموسى، وأنزل تأييده لمحمد فخضعت له الملوك.

هذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله.

أما الخلافة عن إبليس فهي خلافة الغصب التي لا تدوم، لأنه لا بد أن يظهر في آخر الزمان سيد إخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من الأنبياء الستة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وبظهوره يرجع الحق إلى أهله، ذلك هو المهدي المنتظر الذي سيظهر ليكون كالشمس تبعث في العالم روح الحياة.

هكذا وظفت الشيعة الإسماعيلية التاريخ وقصص القرآن من أجل التمهيد لحركتهم ثم استعانوا بعلم الفلك أو بالأحرى بالتنجيم ـ من أجل التبشير والإرهاص بقيام دولتهم: فقد حان قيام مملكة الله، إذ حان القران الأعظم: زحل والمشتري وهو القران الموجب للأشياء العظام في العالم

كبعث الرسل.

هكذا اجتمع التاريخ الديني مع الفلك التنجيمي تهيئة للنفوس لتلقي الانقلاب السياسي المنشود.

بل إنهم وظفوا تفسير الكون كما طوعوا تأويل الدين من أجل نظرياتهم في السياسة، فأول ما وجد عن الله العقل الأول على سبيل الإبداع ـ لا الفيض كما يقول الفلاسفة ـ وهو المسمى عند أهل الباطن: «الاسم الأعظم»، والموصوف في الكتاب الكريم بـ«القلم»، وفي السنة النبوية بـ«الكلمة» وهو المقصود من الحديث النبوي: (أول ما خلق الله العقل...)، وهو حاصل على كل الكمالات، لا يعقل إلا ذاته، ولا يحيط علما بالله، وبتعقله ذاته انبعث عنه عقل ثان، وليس الانبعاث كالإبداع، إذ الإبداع فعل الله والانبعاث فعل العقل.

ومن فلسفة في تفسير الكون ينطلق فلاسفة الإسماعيلية إلى نظرياتهم السياسية في الإمامة مستندين إلى قضية أساسية هي:

(إن الله قد أسس دينه على مثال خلقه، ليستدل بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيته).

هناك توازٍ إذن بين «المثل» و«الممثول» في كل شيء، «الظاهر» «مثل» والباطن «ممثول»، جسم الإنسان «مثل» ونفسه «ممثول»، الدنيا «مثل» والآخرة «ممثول»، النبي «مثل» والعقل «ممثول» بذلك يتم التوازي بين نظرية الإمامة ونظرية العقول، أو بالأحرى بين عالمي الخلق والأمر بمقتضى قوله تعالى «ألا له الخلق والأمر» (الأعراف: ٥٤) أو بين السنة الإلهية والسنة النبوية، فإذا كانت السنة الإلهية قد اقتضت تسلسل العقول من الأول إلى العاشر في نظام محكم، كذلك تقتضي السنة النبوية تسلسل الأئمة، يمثل النبي في عالم الأمر منزلة العقل الأول في عالم الخلق، ويمثل الإمام الأساس منزلة العقل الثاني، هذا هو ميزان الديانة بين الكون والإنسان حيث مراتب عشر في العالم الصغير (الإنسان) تناظر عقولا عشرة في العالم الكبيرة (الكون)*.

وكما يصاحب النبي المرسل إمام أساس وكتاب منزل كذلك يصاحب العقل الكوني نفس وفلك مصاحبة الإمام والكتاب للنبي ليكون الكتاب هو التنزيل والإمام التأويل، وكما أن الكتاب المنزل أشرف الأشياء المعمول بها في عالم «الأمر»، كذلك الفلك بجسمه أشرف الأجسام المتحركة في عالم «الخلق»، وكما أن الكتاب في غاية الإعجاز لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه، وقد تولى الله حفظه: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون (الحجر: ٩).

كذلك الفلك في غاية الإحكام والإتقان لا يأتيه التحول أو الفساد، وكما أن الناطقين والأئمة قائمون بالأمر بلا فتور ولا قعود في عالم «الأمر» كذلك نفوس الأفلاك دائبة الحركة لإخراج المواليد الطبيعية في عالم الخلق. (حميد الدين الكرماني: راحة العقل ص ٢٠٥ وما بعدها تحقيق مصطفى غالب) (دار الأندلس بيروت ١٩٦٧).

ومع أن هذا التفسير الميتافيزيقي يبعد السياسة عن طابعها العملي ويحيلها إلى نظرية فلسفية فإنه لم تكن تعوزالتشيع الإسماعيلي النزعة العلمية، فمن أجل نشر دعوتهم قسموا العلم الإسلامي إلى اثنى عشر قسما سموا كل قسم جزيرة - كما أن السنة اثنا عشر شهرا - يرأسها داعي دعاة الجزيرة، ولكل منهم ثلاثون نقيبا - كما أن الشهر ثلاثون يوما - هم بمثابة وزارئه وعيونه، ولكل نقيب أربعة وعشرون مكاسرا نصفهم ظاهر كالنهار ونصفهم مستتر كالليل، مهمتهم تكسير معتقد من يلقونه وتشكيكه في مذهبه لاستدراجه إلى الدعوة بعد أخذ المواثيق والعهود عليه ألا ينقض الإيمان بعد توكيدها (الغزالي: الرد على الباطنية).

بهذه اللامركزية المحكمة في التنظيم السري للدعوة الإسماعيلية استطاعوا أن يضموا إلى مذهبهم أفرادا متبايني الاتجاهات ومن مختلف الطبقات، فيهم صفوة رجال الفكر والعلم وفيهم الإرهابيون، منهم الساسة الذين أقاموا دولا في المغرب ومصر والشام واليمن، ومنهم من اتهم بالانحراف عن العقيدة كالقرامطة، والإسماعيلية بوجه عام متهمون من سائر الفرق الإسلامية - سنة وشيعة - بالبعد عن العقيدة الإسلامية، ويرجع ذلك إلى محاولتهم - على حد تعبير إخوان الصفا - تطهير الشريعة بالفلسفة بعد أن تدنست في زعمهم بالجهالات فكان أن مزجوا العقيدة بأمشاج من فلسفات متباينة فيثاغورية وأفلاطونية ومشائية وأفلوطينية فضلا عن الصابئة، إلى جانب تعسفهم في تأويل النصوص الدينية.

غير أن انفتاحهم على الثقافات الأخرى قد جعلهم أكثر الفرق الإسلامية اهتماما بالعلوم المدنية كالرياضيات والفلك والطب، ومن ثم ازدهرت الحضارة في الدول التي أقاموها كالفاطمية في مصر والصليحية في اليمن على نحو لم يسبق إليه.

والإسماعيلية أول من ابتدعوا - ربما في التاريخ كله - التنظيمات السرية والأسماء الحركية والانقلابات العسكرية كما أنهم أول من عرفوا الحرب النفسية على أسس علمية وأيديولوجية مستخدمين علم الفلك أو التنجيم وعقيدة المهدي المنتظر في القضاء على الأعداء وإقامة دولتهم.

٣ ـ الفكر السياسي لدى «الخوارج»

لا يشكل الفكر السياسي للخوارج نظرية متكاملة، وإنما شتات من الأفكار انبثقت كردود أفعال في مناسبات تاريخية معينة.

ويرجع الباحثون النشأة التاريخية للخوارج إلى واقعة التحكيم عقب معركة صفين بين علي ومعاوية، ولكن هذه الواقعة قد تؤرخ «ميلاد» حركة الخوارج، ولكنها لا تفسر ظهور، فكرهم ولا تعلل بقاء فرقتهم ودوام مذهبهم إلى يوم الناس هذا، إنه كما أن للكائن الحي بدايتين كبذرة أو نطفة ثم بدايته يوم ميلاده، فقل مثل ذلك بصدد صلة كل فرقة أو مذهب بالفكرة التي انبثته أو أنتجته فميزته كنمط محدد من التفكير عن سائر المذاهب أو الفرق، فكما أن نشأة البذرة أو النطفة سابقة على لحظة الميلاد فكذلك الفكرة بالنسبة للحركة أو الفرقة، فحين كان النبي يوزع بعض الغنائم وزاد المؤلفة قلوبهم في الأعطيات اعترض رجل يقال له «ذو الخويصرة» على القسمة عمدا: (اتق الله يا محمد، اعدل فإنك لم تعدل) وحينما هم أحد الصحابة ـ أظنه خالد بن الوليد ـ بقتله منعه الرسول قائلا: (دعه، فإنه سيخرج من ضيضي، هذا قوم يتلون كتاب الله، ولا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما تمرق السهم من الرمية) (صحيح البخاري، باب المؤلفة قلوبهم)، وفي رواية أخرى عن أبي سعيد الخدري، (يخرج فيكم قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم وأعمالكم مع أعمالهم يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية).

ومن أن الخوارج ينكرون ويستنكرون أن يكونوا المقصودين بهذا الحديث لوصفهم بالمروق من الدين أو لما لحقهم من وصف بالفرقة المارقة، فإن الذي يهمنا في هذا الصدد أمران:

الأول: أن ظهور الخوارج كان لزاما وأمرا مقضيا بصرف النظر عن واقعة التحكيم.
الثاني: استخلاص نمط تفكير الخوارج الذي ظل ملازما لهم على مر العصور ويتلخص فيما يأتي:

١ ـ الحدة في الاعتراض حتى لو كان على الرسول نفسه مع بعدهم عن النفاق.
٢ ـ التسرع في إبداء ما يراه حقا ثم التطرف إلى حد التقاتل من أجل فرض هذا الرأي وتكفير المخالف. فهو إن فهم من آية أو حديث أن الإسلام دين يدعو إلى المساواة، والمساواة تقتضي التسوية في العطاء فإنه لا يفهم لم الزيادة للمؤلفة قلوبهم، و إذا كان الله قد خلق الناس جميعا من ذكر وأنثى فإن استئثار قريش بالخلافة في تصورهم أمر يتعارض مع قيم الإسلام.
٣ ـ انه لا يعوزهم الإخلاص للدين بدليل وصف الرسول لهم بكثرة الصلاة والصيام والقيام وسائر

العبادات وإنما تنقصهم البصيرة ـ والبصيرة لب الإيمان ـ ومن ثم فقد وصف الرسول قراءاتهم القرآن بأنها لا تتجاوز الحناجر لتصل إلى القلوب.

ولم يكن منهم أحد من المهاجرين أو الأنصار، وإنما كانت غالبيتهم من الأعراب الذين وصفهم القرآن الكريم بالقول «. . . . ولما يدخل الإيمان في قلوبكم. . . » (الحجرات: ١٤)، ولم تسلبهم الآية صفة الإسلام الذي أعلنوه وإنما سلبتهم صفة الإيمان الذي يتغلغل إلى القلوب.

ولا تميز الخوارج بين الإسلام والإيمان، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: «فريق في الجنة وفريق في السعير» (الشورى: ٧)، فالحاكم الجائر ومن آزره أو كان في معسكره فضلا عن فاعل الكبيرة في عداد الكافرين.

والحديثان النبويان المتعلقان بالنشأة الفكرية للخوارج، وإن اختلفا صياغة فإنهما يؤكدان على أمر مشترك «كثرة تلاوة القرآن». . فضلا عن الصلاة والصيام والقيام، وتشير المصادر التاريخية إلى أنهم أغلب من أثاروا الناس على عثمان حتى قتل، ثم كانوا من أكثر الناس بعد ذلك خلافا على علي بكثرة اجتهاداتهم يغلبونه على أمره حتى يقبل التحكيم، ثم يكرهونه على قبول أبي موسى الأشعري، وقد كان يؤثر عليه ابن عباس، حتى إذا تم التحكيم، وكان ما كان، إذا بفريق منهم يريدون إكراه الإمام علي على نقض التحكيم مكفرين إياه بدعوة أنه حكم الرجال، إن أغلب هؤلاء ـ كما تشير المصادر التاريخية ـ كانوا من طائفة القراء، ومن الغريب أن لا تشير المصادر التاريخية إلى القراء كطائفة متميزة في ذلك الزمن المبكر من صدر الإسلام في أية مناسبة أخرى كما لم يفسر المؤرخون ذلك «الاقتران الغريب بين حديث النبي (لا يتجاوز القرآن تراقيهم أو حناجرهم) وبين طائفة القراء الذين منهم نشأت فرقة الخوارج.

كونهم من الأعراب يشير إلى الأثر الجغرافي، فالبيئة الصحراوية القاسية والطبيعة الجبلية الوعرة التي هي موطن من تبنى مذهب الخوارج في شمال أفريقية بعد عهد التحكيم إنما تدلان على أثر البيئة على الإنسان، فالطبيعة القاسية والمناخ القاري ـ الذي لا يعرف الاعتدال ـ لا بد أن ينعكسا على نمط تفكيره وعقيدته، كما ينعكسان على حياته وشخصيته، ومن ثم كان التطرف إلى حد تكفير المخالفين وقتل النساء والأطفال.

فإذا انتقلنا من العامل البيئي إلى العامل الديني نجد أكثرهم من «القراء»، وذلك يشير إلى نمط اعتقادهم أكثر الفرق الإسلامية استشهادا بالآيات القرآنية مع وقوف عند المعنى الظاهري منها،

وأقلها استنادا إلى الأدلة العقلية.

أكثر الفرق الإسلامية استقامة ـ وأبعدها عن المنكرات ولكنها أقلها حظا من علم أو فكر أو حضارة، حتى العلم الديني لا يتجاوز عندهم أقوالا في الفقه أو العقيدة دون سائر العلوم الدينية.

ويتكفل التاريخ بما اشتمل عليه من ظروف سياسية وملابسات اجتماعية واقتصادية بتوفير التربة الخصبة لنمو نمط تفكير الخوارج، ولما لم تكن هذه التربة مهيأة في خلافتي أبي بكر وعمر، فإننا لا نجد إشارة في المصادر التاريخية إلى خلاف على النمط «الخارجي»، ولكن الظروف قد تهيأت كلها في خلافة عثمان لما اتسم به عهده من خلل سياسي متمثل في تقريب ذوي قرباه وتعيينهم ولاة وقد كانت تعوز كثيرا منهم التقوى والإنصاف فضلا عن اختلاف طبقي حين أضحى بنو أمية أعلى الطبقات بينما انحدر إلى أدناه السابقون إلى الإسلام من المهاجرين والأنصار إلى حد يمكن القول معه إن البذرة التي انبثقت منذ عهد النبي من تصور مفتقر إلى البصيرة والعدل والمثل العليا للإسلام في مجتمع يقرن السياسة بالدين قد دبت فيها «الروح» في خلافة عثمان ولم ينقصها إلا اليوم الموعود لحظة الميلاد التي شاءت الأقدار أن تكون في خلافة علي عقب التحكيم، لتنتهي على أيديهم "ويرعونتهم" الخلافة الراشدة وليبدأ الملك العضوض الذين هم ألد أعدائه وأشد المعارضين لقيامه. فخلاصة الرأي فيهم هو ما قاله أشد من عادوه وأفسدوا عليه قضيته وكفروه (قوم طلبوا الحق فأخطأوه).

والملك العضوض المتمثل في الدولة الأموية ثم العباسية بكل ما ينطوي عليه من جور وطغيان هو المناخ الملائم ليشتد عود الحركة وتقوى شكيمتها لايفت في عضدها اضطهاد ولا تنكيل، بل لعله يزيد الفرقة قوة لأنه يدفع بأفرادها إلى أقصى ما يتمنونه من شهادة ماداموا لايرجون من خروجهم ملكا ولا سلطة، وهكذا ينشأ نمط "التفكير الخارجي" في كل زمانٍ ومكان: انغماس في الفساد وتسلط وطغيان من جانب السلطة في مجتمع يفترض فيه أن ينشد المثل العليا للدين فيتصدى لذلك قوم بالغلو في الرأي والفعل.

فإذا انتقلنا إلى آرائهم أو معتقداتهم في الإمامة في ضوء نمط تفكيرهم فإنه لايبدو مستغربا مهما بدت عليه من تطرف:

١ ـ "لاحكم إلا لله" .. أول رأي أعلنوه، فاقترن ببدء حركتهم، وقد تحدد مرادهم منها برد

الإمام علي عليها: "كلمة حق أريد بها باطل، نعم أنه لاحكم إلا الله، ولكن لابد للناس من إمام برًا كان أو فاجراً".

وسرعان ما تراجعوا عن الرأي المعبر عن النظرية الفوضوية التي ترفض وجود الدولة ممثلة في الحاكم، وذلك حين نادى أحدهم: (ولوا رجلا منكم، فإنه لابد لكم من عماد وسناد وراية تحفون بها وترجعون إليها) فاختاروا عبدالله بن وهب الراسبي (ابن الأثير الكامل جـ ٣ ص ٣٣٥)

غير أنه ينسب إلى فرقة النجدات ـ نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفي ـ أنهم أجازوا ألا يكون هناك إمام.

٢ـ والإمامة تستحق بالشورى من قريش أو غيرهم من العرب أو العجم، يستحقها أي مسلم يجتمع فيه العلم والزهد، وإن استوى بعض المسلمين في الفضل يختار أبصرهم بالحرب وأفقههم في الدين وأشدهم اضطلاعاً بأمور الإمامة. (الناشي الأكبر، مسائل الإمامة ص ٦٨)

هكذا انفرد الخوارج بين فرق المسلمين بقولهم بعموم الاستحقاق لمنصب الإمام لا بخصوصية في قبيلة معينة (أهل السنة) أو في أسرة مخصوصة (الشيعة)، فكانوا أول من عبر عن "الحكم الجمهوري" في الإسلام.

٣ ـ والإمامة للأفضل ولا يجوز تجاوز الأفضل ويقدمون الشجاعة على العلم، فحين بايع الأزارقة قطري بن الفجاءة، سموه "أمير المؤمنين" وذلك لأنه يُعد الأفضل حين يتقدمهم للجهاد (الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٥٠ ـ مكتبة الخانجي).

وإذا كانت الإمامة للأفضل فإن بيعتهم له "مشروطة" وليست مدى الحياة إذ يستبدلونه إن وجدوا خيرا أو أشجع منه، أو أخلّ في تصورهم بالتزاماته السياسية أو الدينية (ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة جـ١ ص ٤٠٣)

وهكذا انفرد الخوارج مرة أخرى بأن لا ينصب الإمام مدى الحياة، وقد غالوا في ممارستهم "الديمقراطية" في اختيار افرادهم، ولعل ذلك راجع إلى أنهم في حرب شبه دائمة تقتضي اختيار الأكفأ والأقدر على القيام بمهامها.

٤ ـ تكفير الحكام الجائرين : تكفير الحاكم أمر مترتب على الخروج أو الثورة ، ذلك أنه لما كان كل المسلم على المسلم حراما : دمه وماله وعرضه ، وقد توعد الله القاتل مؤمنا عمدا بالخلود في النار فإن "الخروج" يقتضي استبعاد صفة الإسلام عن الحكام الظالمين والحكم عليهم بالكفر ، ومن هنا كان مسوغ إعلان الخوارج تكفير فاعل الكبيرة ، ما دام الحكام في تصورهم قد اغتصبوا السلطة وصادروا الأملاك واحتجزوا الأموال واستحلوا دماء معارضيهم ، وكل هذه كبائر.

أريد أن أقول إن الخروج "على السلطة والتكفير" أمران متلازمان في أي مجتمع يقرن الدين بالسياسة ، وأن ما نسب إلى الخوارج من تكفير فاعل الكبيرة إنما يتعلق بالسياسة قبل أن يتعلق بأية كبيرة يرتكبها فرد من عامة الناس.

وكما يتلازم "الخروج" و "التكفير" فإنه قد ترتب عليهما معا أمران متلازمان : الأول : الهجرة : فكما يعني "الخروج" "الثورة فإنه يعني "الهجرة" ، والخوارج تنسب تسميتها إلى قوله تعالى : «ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله» (النساء : ١٠٠) ، وقد خطبهم في أول حركتهم عبدالله بن وهب الراسبي : أخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها . . إلى بعض كور الجبال . . . وسرعان ما هجرت الخوارج ديارهم تاركين أهلهم : (ابن الأثير: الكامل : جـ٣/ ٣٣٥)

ولقد تشددت أوائل فرقهم كالأزارقة فكفروا القاعدين والمقيمين في ديار المخالفين .

الثاني : دار الإسلام ودار الكفر : فكما كانت مكة منذ البعثة إلى يوم الفتح دار كفر ومن ثم هاجر منها النبي بينما كانت المدينة منذ الهجرة دار إسلام ، فكذلك دار المخالفين ـ وإن كان بعضهم قد قصرها على معسكر السلطان الجائر ـ دار كفر ، حيث لا يقدر الخارجي أن يتبنى معتقده إلا عن خوف وستر، بينما دار الإسلام هي دار أهل الحق من الخوارج حيث يستطيع الخارجي أن يجهر بمعتقده في غير خوف .

وهكذا تتلازم عقائد الخارجين أو "الثائرين بدءا من تكفير الحكام وانتهاء بالتمييز بين الدور فضلا عن أحكام فقهية متعلقة بتحريم مناكحة أو موارثة المخالفين لدى بعض فرقهم .

يبقى بعد ذلك التساؤل : ماذا يكون حينما تصل هذه الطائفة من "المتطهرين" إلى السلطة؟ .

لقد كانت حركات الخوارج في بدء أمرها لا يقصد منها إلا مناوأة السلطات ثم غدت حركات

تنظيمية تمكنت من الاستيلاء على بعض البلدان كالأهواز وفارس وكرمان فترة من الوقت زمن الخلافة الأموية، ولكنها حينما ابتعدت عن مركز الخلافة إلى أطراف الدولة الإسلامية تمكنت من إقامة دول في شمال أفريقية كدولة بني مدرار الصفرية في سجلماسة من عام ١٤٠هـ إلى ٢٩٧هـ ودولة بني رستم الإباضية في تاهرت من عام ١٥١هـ ـ ٩٨٧هـ (د. محمود اسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب من ص ١٠٩ ـ ٨٣ـ مكتبة الحرية الحديثة/ القاهرة سنة ١٩٨٦).

تشير المصادر إلى أن مبادىء العدل وقيم الإسلام كانت سائدة في عهود المؤسسين ـ عيسى بن يزيد في دولة بني مدرار وعبدالرحمن بن رستم في الدولة الرستمية ـ تماما كالحال بصدد دولة الأدارسة الزيدية في فاس، وما إن ينتهي هذا الدور حتى يبدأ دور فيه صراع بين فقهاء المذهب المتمسكين بمبادئه وبين رجال الحكم الذين يشرعون في الاستئثار بالسلطة والاستبداد بالرأي متعللين بالقول: (إن الحاضر يرى ما لايراه الغائب) إلى أن ينتهي الأمر إلى أن تتحول الإمامة التي كانت قائمة على البيعة والشورى إلى ملك وراثي، واتخذ أمراء بني رستم لأنفسهم ألقابا كالعباسيين: المنتصر والمعتز بالله، وأقبلوا على حياة البذخ واكتناز الأموال (المرجع السابق ص ٢٦٧) واختفى بذلك كل أثر للفكر الإباضي ليهارسوا نفس نمط الملوك الجبارين الذين كانوا عليهم ثائرين، وبذلك يثار السؤال فيم كانت الثورات؟ والكل في الهم سواء!

خاتمة:

هل يمكن إدراج نظريات الفرق الإسلامية تحت المصطلحات السياسية المتعارف عليها في الفكر الغربي؟

ربما يتعذر ذلك إلا بشيء كثير من الحذر أما نظرية أهل السنة فإنه يتعذر أن توصف بـ "الديمقراطية" لأن المعنى الاشتقاقي للفظ يفيد حكم الشعب إلا من خلال مؤسسات أو هيئات سياسية، وذلك ما عرفته الحضارة الإغريقية مبتكرة الديمقراطية، ولا وجود لمثل ذلك في الفكر السياسي في الإسلام، ولو كان هناك ما يسمى حقاً "أهل الحل والعقد" وهو اسم على غير مسمى. . . لحدثنا المفكرون عن كيفية تشكيل الهيئة المكونة لهذه الجماعة وعن سلطاتها.

ومن الممكن أن تندرج نظرية الشيعة تحت "الثيوقراطية" ما داموا عدوا أئمتهم ملهمين من الله، ولكن "الثيوقراطية" ومعناها الاشتقاقي الحكم الإلهي. . تقضي أن يكون الملهم حاكما، وذلك مالم يتم لأحد من الأئمة باستثناء الإمام علي.

ومن الممكن أن تعد نظرية الشيعة الإثني عشرية "يوتوبية" لولا أنها قرنت بين التصور المحض وبين الواقع حين حددت أشخاص الأئمة، فواجهت عدة أشكالات منها على سبيل المثال: إذا كان الرسول قد حدد أشخاص الأئمة الثلاثة من بعده: علي والحسن والحسين فماذا عن سائر الأئمة؟ وكيف يتحدد الأخ دون أخيه فكان أن اضطروا أن يقحموا للمعجزات دورا في الاختيار الإلهي.

أريد أن أقول إن النظرية الشيعية ليست يوتوبية خاصة لأنها ليست تصورية محضة:

وأما النظرية الزيدية فإن المتفق عليه بين السنة والشيعة معا أن نصب الإمام إما أن يكون بالنص الإلهي، وذلك هو النظام الثيوقراطي ـ أو أن يكون بالاختيار وتلك هي الديمقراطية، أما أن يدعو الإمام إلى نفسه دون نص إلهي ولا اختيار شعبي فذلك ـ فضلا عما تسببه من صراعات متواصلة حتى بين الأخ وأخيه أو الابن وأبيه في تاريخ الإمامة الزيدية ـ مالم يعرف له اصطلاح.

أما النظرية الإسماعيلية فمع أنه من المتعارف عليه منذ أرسطو أن السياسة علم عملي فإنها قد شطحت بعيدا لتقرن السياسة بالميتافيزيقا أو بالأحرى بمبحث وجودي أو لتصل بين الإنسان والكون، ثم حلقت بعيدا في الفضاء وعالم الكواكب والنجوم ولما نزلت بعد ذلك إلى عالم الإنسان التمست جسرا قائما على "التنجيم".

والخوارج أول من ابتدعوا "النظام الجمهوري" فضلا عن الديمقراطية ـ على الأقل في اختيار أئمتهم، ولكن الإشكال الذي لامخرج منه يتعلق بالهوة السحيقة بين المثل العليا والتطبيق، إن الخارجين ـ من أحزاب المعارضة سواء من الخوارج أو من الشيعة الزيدية ـ بلا شك مخلصون لمبادئهم تحدوهم طاعة الله، ولكن المخيب للآمال في دول الزيدية أو الخوارج أن ذلك لايتجاوز جيل المؤسسين، وذلك أن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة، وما دام النظام السياسي يعتمد على العامل البشري وحده لاتقيده مجالس ولا هيئات فلا بد أن يتطرق إليه الفساد.

المفروض في النظام السياسي أن يقوم على أمرين: هيئة أو مؤسسة سياسية ثم شخص الحاكم، ولكن السياسية في الإسلام سواء على مستوى النظر أو العمل ظلت تدور حول شخص الحاكم، ثم سمي مبحث النظرية السياسية بالإمامة مؤيداً بالأقوال التالية: (لوعلمت أن لي دعوة مستجابة لجعلتها للسلطان فيصلاحه تصلح الرعية). (إن الله يزع بالسلطان مالا ... بالقرآن) (قانون جائر في يد قاض عادل أهون من قانون عادل في يد قاض جائر) (ربنا يولي من يصلح).

وهكذا دارت أفكار الفرق الإسلامية مع تباينها حول محور واحد هو "الأتوقراطية" تستوي في ذلك "شورى" أهل السنة مع عصمة "إمام الشيعة".

الإسلام دين حق لامراء، ولكن أغلب المسلمين التبس عليهم أمران :

الأمر الأول: الخلط بين "الكمال" و "الشمول" . فإذا كان الدين كاملا "اليوم أكملت لكم دينكم . . . . " فهو لم يغادر صغيرة ولا كبيرة من أمور الحياة ولا أمرا من أمور السياسة أو الاقتصاد إلا قد أحصاه بينما آيات الأحكام لاتتجاوز مائتي آية من أكثر من ستة آلاف آية . في القرآن الكريم تفصيل شامل عن أحكام المواريث وعن القصاص ، وعن أحكام الزواج والطلاق ، وبيان مجمل عن المعاملات كالبيع والربا ، ولكنك لن تجد آية واحدة من آيات الأحكام متعلقة بالسياسة أو بالأحرى بنظام الحكم وتولية الحكام .

لم تكن هناك إدارات حكومية طوال عهد الرسول وأبي بكر وفترة من خلافة عمر ، يدلك على ذلك تلك الواقعة : قدم أبوهريرة . وقد كان واليا على البحرين ـ على الخليفة عمر ومعه مال كثير فقال له عمر: ماذا جئت به؟ قال: خمسمائة ألف درهم ، فقال عمر: أتدري ما تقول؟ قال نعم: مائة ألف درهم (وكررها خمس مرات) فصعد عمر المنبر فحمد الله وأثنى عليه ، ثم قال : أيها الناس قد جاءنا مال كثير ، فإن شئتم كلناه كيلا ، وإن شئتم أن نعد عدا ، فخشي بعض الصحابة ألا يكون للغائب عن القسمة نصيب ، فقام إليه رجل زار فارس فقال: يا أمير المؤمنين، قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدوّنون لهم ديوانا ، فقال عمر: دونوا الدواوين .

تدل هذه الواقعة على :

ـ أن أبسط شيء من شئون الإدارة أو السياسة ، وهو أن يكون هناك دواوين (مصالح أو وزارات لم يكن معروفا في العهد الأول من الإسلام) .

ـ أن الخليفة المشهود له بالغيرة على الإسلام لم يجد حرجا أن يقتبس نظاما من الأعاجم، مادام لانظير له ولابديل فضلا عن الحاجة الملحة له ، ولم يستنكرها عمر بدعوى أنه " نظام مستورد" .

الأمر الثاني : الخلط بين ماهو إلهي وما هو بشري ، بين ما هو عن وحي يوحى وذلك يتصل بالعقيدة وأحكام الشريعة ، وبين ماهو من إنجازات المسلمين ، وما هو إلهي متصف بالكمال ، أما إنجازات الحضارة الإسلامية ومنها الجانب السياسي فهذه إنجازات بشر لايفترض فيهم الكمال لمجرد كونهم مسلمين، بل يجب الاعتراف أن السياسة ــ نظرية ونظاما، وفكرا وتاريخا ـ من أضعف جوانب الحضارة الإسلامية ، وأن الحضارة الإغريقية ــ التي كانت قبلها ــ قد فاقتها في كل ما يتعلق بالسياسة فلسفة ونظريات ، نظما وهيئات .

إن دعوى الكمال في كل ما هو إسلامي قد شكلت عائقا دون تبني الدول الإسلامية للديمقراطية فلم ترسخ فيها هيئات أو مؤسسات تحول دون وصمة "الأتوقراطية" التي وصم بها الفكر السياسي في الإسلام.

الهوامش

(١) أما ما ذهب إليه كل من علي عبدالرزاق (الإسلام وأصول الحكم) وطه حسين (الفتنة الكبرى) أن الإسلام دعوة دينية لاشأن لها بالسياسة مثله مثل المسيحية فهو انعكاس للفكر الغربي الحديث، فلم يكن أي مفكر للإسلام يتصور العلمانية قبل سقوط الخلافة العثمانية والغزو الأوربي الحديث».

(٢) ومن ثم لقبوا أهل السنة والجماعة وأطلقوا على عام تنازل الحسن بن علي لمعاوية عام الجماعة بصرف النظر عن صحة ذلك.

(٣) على سبيل المثال حين اعتبر الشيعة أبابكر مغتصب حق علي التمس أهل السنة سندا شرعيا لخلافته معللين: «ارتضاه رسول الله لديننا ـ حين قدمه إلى الصلاة في مرض الوفاة ـ أفلا نرضاه لدنيانا».

(٤) لم ألتزم بالترتيب التاريخي في نشأة النظريات.

(٥) ويشرط أبويعلى في الخليفة أو الإمام أربعة شروط: الأول: أن يكون قرشيا لقول الإمام أحمد (ألا يكون من غير قريش خليفة) الثاني: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة والثالث: أن يكون قيما بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود، الرابع: أن يكون من أفضلهم في العلم والدين (الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص٤).

أما ابن خلدون فقد اشترط: ١ ـ العلم إلى درجة الاجتهاد لأن التقليد نقص والإمامة تستدعيها. ٢ ـ العدالة: لأنه إذ كانت شرطا في المناصب النازلة كالولاية والقضاء فأولى اشتراطها في الخلافة وتنتفي العدالة بفسق الجوارح. ٣ ـ الكفاية: أي يكون جريئا في إقامة الحدود واقتحام الحروب، قويا في أمور السياسة لحماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام. ٤ ـ سلامة الحواس من النقص والعلة كالجنون والصمم والبكم (المقدمة ص١٥٢).

(٦) في رأي ابن حزم أن النبي قد نص على أبي بكر جليا حين قدمه ليؤم الناس في مرض موته.

(٧) أن المراد هو إضفاء الشرعية على الخلافة الأموية منذ معاوية.

(٨) بدعوى قول الرسول: من خرج على المسلمين وهم جميع فاقتلوه كائنا من كان.

(٩) تلقى رأي ابن حزم قبولا بل استحسانا لدى كثير من كتاب أهل السنة المحدثين من أمثال عبدالوهاب خلاف وضياء الدين الريس وطه يدوي لعدة اعتبارات: ١ ـ حل إشكالية التعارض بين الشرع والوقع في الفكر السياسي لدى أهل السنة. ٢ ـ رد اتهام بعض المستشرقين أن النظام السياسي في الإسلام ـ فكراً وواقعا ـ كان في مجمله أتوقراطيا، ثيوقراطيا. ٣ ـ حل الإشكال المترتب على النهي عن سل السيف والخروج على الجماعة وبين الحكم على خروج الحسين بن علي، ذلك الخروج الذي سبب للفكر السني بعامة حرجا بالغا ليس فحسب لكونه سبط الرسول وإنما لما عرف عن يزيد من سوء السيرة بحيث يتعذر قبول شرعية خلافته.

إشكالية الحرية

أ.د. عزت قرني*

* أستاذ بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت

عالم الفكر ١٧٦

أولا : الإشكالية :

أ ـ مداخل وتحديدات

ليس من السهل الكتابة في موضوع الحرية لأنه مليء بمواطن الغموض، وليس من اليسير أن تقرر من أين تبدأ وكيف تقسم عناصر الموضوع لأنها تتداخل فيما بينها تداخلا لا يجعل الفصل بينها إلا فصلا تعسفيا، وأصعب من ذلك أكثر وأكثر أن تحدد موقفا نهائيا حاسما في شأن طبيعة الحرية وعلاقاتها، فضلا عن أنك لن تستطيع الكلام عن "الحرية" تعميما دون الكلام في الواقع عن "حريات" بعينها تخصيصا، وربما لن تستطيع بالفعل أن تتحدث عن حرية معينة دون الحديث عن حرية وحريات أخرى معها ثم عن "الحرية" تلك العامة، التي تفترض قيامها وأنت بصدد تناول حريات مخصوصة.

وقد يقلل من وجه الصعوبة ومن مباعث التردد أن يتحدد الموضوع زمنا وميدانا، بأن يكون: "مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر"، ولكنك تستطيع أن تعيد طرح نفس الصعوبات السابقة بصدد هذا الموضوع المحدد، مضافا إليها اعتبارات تخص تحديد المقصود "بالفكر العربي المعاصر". أما الفكر، فإن له معنى ضيقا، وهو أنه النشاط التأصيلي المنظم تصوريا لميدان ما من ميادين التجربة البشرية، كما أنه في نفس الوقت نتيجة هذا النشاط، وهي التي تتمثل في إنتاج ذي امتداد ومكتوب على الأغلب، وإذا شمل هذا النشاط التأصيلي ونتيجته سائر الميادين أو أهمها أصبح فلسفة عامة، أو "أصوليات" على ما قد نقترح. ولكننا نتشكك في انطباق هذا التعريف على القائم بيننا، في ثقافتنا المعاصرة، من نشاط و إنتاج، ولذلك فإننا نقصد بالفكر هنا المعنى الواسع، وهو

النشاط التصوري المتأمل على بعض جوانب التجربة البشرية، فالعامل الحاسم هنا هو وضع الوقائع على هيئة تصورات تمهيدا للتأمل من خلالها على تلك الوقائع. أما "العربي" فإننا نفهم من هذه الصفة ما هو مكتوب باللغة العربية موجها من بعض أهل استخدامها من المحيط إلى الخليج وإلى كل من يستخدمها، فما يكتبه أحد هنا هو ذو دلالة وأهمية بالضرورة لمن يقرأه هناك، لأن الإطار واحد وهو الذي نسميه "الثقافة الجديدة"، التي تحاول جاهدة أن تتكون وأن تتشكل. تبقى صفة "المعاصر"، والمعنى المباشر لها هو ما حدث في حياتنا ويمتد إلى اليوم، وقد تقول إنه ما يرجع إلى عشرين عاما، أو أكثر قليلا، هي حوالي عمر "جيل" من الأجيال، وقد تبدأ من عام ١٩٦٧م، عام الهزيمة وبداية التحولات، وقد تريد العودة إلى عام ١٩٥٠ أو ١٩٥٢م تبسيطا، وسوف نأخذ بالاستخدامات الثلاثة الأولى وهي متقاربة زمنيا اليوم. ولكنك على كل الأحوال لن تجد مقلتا من أن تراجع أحيانا موسعا أفق الامتداد الزمني حتى تمس في نهاية الأمر عام ١٧٩٨م الشهير الذي انتهى معه تاريخ وولد تاريخ آخر، هو تاريخنا الذي لا يزال يتشكل في صعوبة متجددة.

ونعود إلى صعوبات تناول موضوع الحرية ذاته، لنقول إننا، احتراما لقدره، وانتظارا لبحث أوفى، واعترافا بالواقع كذلك، سوف نتوقف فاحصين عند عتبته، ولكنها العتبة التي تطل بنا على أبعاده سائرها، ألا وهي إشكالية الحرية ذاتها في ثقافتنا المعاصرة بعامة، وليس على مستوى الفكر وحسب، لأن الفكر أحد أوجه التعبير عن الثقافة، وحينما يكون الأمر أمر فكر الحرية، فإنه بالضرورة يترابط مع دائرة الأوضاع التاريخية والسياسية والاجتماعية وغيرها، فالإطار الطبيعي والحقيقي للحرية إنما هو الثقافة بأكملها (نأخذ هنا هذا المفهوم بمعناه الأنثروبولوجي).

وماذا نعني بكلمة "إشكالية"؟ فلنقل بإيجاز إن السؤال يصبح مشكلة حينما تتعذر الإجابة عليه إجابة حاسمة، والمشكلة تتحول إلى إشكالية حينما ينتقل وضعها من مستوى التصور العقلي وحسب إلى مستوى الشعور والوجدان كذلك، فهي مشكلة تعاش ولا يظهر أفق لحلها حلا نهائيا، فضلا عن تباين المواقف بشأن بدائل الحل إلى حد التناقض. وهكذا فالإشكالية هي مشكلة تجسدت إنسانيا، واتسعت جوانبها وتعددت بدائل الحل، وأصبح متعذرا الإلمام بها تصوريا مرة واحدة، ودخلت إلى مستوى الوعي والشعور بعد أن صعب الإمساك بها على مستوى الذهن والتصور الدقيق. فمن عناصر الإشكالية: الغموض وعدم الاتفاق إلى حد النزاع الدائم وتباين البدائل وتناقض المواقف واختلاف المداخل وتداخل الجوانب وتعدد الميادين وصعوبة التناول الشامل في محاولة واحدة.

وهكذا فإن ما نعنيه حين نقول إن الحرية تشكل إشكالية في ثقافتنا المعاصرة، هو أننا، كذات جمعية بسبيل التكون، نريد الحرية ونسعى إليها بينما هناك من الشواهد ما يدل على أننا قد لا نريدها أحيانا أو نرفض تحمل تبعاتها وقبول نتائجها، ونحن نحاول ونجاهد من أجل الحصول عليها

وتحقيقها في ميادين شتى، ولكننا لا نستمر ولا نثابر، ونحن نحاول ولكننا نخفق وفشلنا أعظم ظهورا من نجاحنا، ونحن نضع المبدأ ولكننا لا نوفر لأنفسنا وسائل تحقيقه، ونحن نتكلم كثيرا ونعمل قليلا أو ننتكس ولا نعمل، ومنا، على مستوى السياسة والحكم بوجه خاص، من يتشدق بكلمات الحرية بينما سلوكه وأفعاله، فضلا عن أهدافه، على الضد من مبادئها تماما، ونحن حين نعمل لا نتسق دائما مع ما نعمل، فلا نقيم تنظيم الحرية في شتى الميادين ما دمنا قد رتبناها في ميدان أول (مثلا سلوكنا التربوي والتعليمي نادرا ما يتوافق مع نظام الحرية)، ثم نحن نبقي بعض المجالات دون مساس تحسبا مزعوما وخوفا في الحقيقة، ولا ندري من أين نبدأ، ثم نبدأ ثم نترك ما بدأناه ونلتفت إلى ميدان ثان وثالث دون تحقيق لشيء جوهري يؤسس الحرية الحقة في أي منها، ونحن لا نكاد ندري صلة ميادين الحرية بعضها ببعض ولا أنها صلة ضرورية وليست عرضية، فإما الحرية كلها أو لا شيء منها، ثم ننادي بالحرية ولكن في لغة هي ذاتها غير مطورة رغم قابليتها العظيمة للتطوير، لأننا لا نزال نستخدم اللغة كما تجمدت على طريق التقييد بينما طريقنا هو طريق التحرير، ونمضي خطوات ولا نلبث حتى ننسى ماضينا القريب، ناسين أن تراث الحرية محرك جوهري لاستمرارها. وبإيجاز: إن إشكالية الحرية عندنا أننا لا نعرف ما نريد على الدقة من الحرية ولا لماذا ولا كيف يكون ذلك، ونحن نخشى ونتخوف ونخاف ونفتقر إلى الجسارة، ونعمل حين نعمل عملا ناقصا، ونقلد عن غير أساس، ونبدأ وننقض ثم نعيد البدء، ولا نعرف في كل الأحوال بأي طرف نمسك.

إن الوصف السابق لوضعنا هو وصف "شعوري" من غير شك، أثبتناه بترتيب توالي أفكاره ساخنة حية بغير تعديل ولا إعادة ترتيب، وهو يفضل لهذا السبب، بسبب التلقائية والمباشرة، كل وصف "تصوري" مرتب منهجي، ورغم ضرورة هذا النوع من الوصف هو الآخر، وسنعود إلى سلوك سبيله في أقسام أخرى من دراستنا هذه. ولكن هذه المقابلة بين "الشعوري" و "التصوري" تضعنا أمام إشكال منهجي حقيقي بشأن طريقة تناول موضوع الحرية في ثقافتنا المعاصرة: هل نعالج الأمر معالجة "عملية" أم معالجة "نظرية"؟ ونقصد بالطريقة الأولى أن ننظر إلى ما حدث بالفعل على طريقة الحرية في ميدان الحرية السياسية مثلا أو الحريات الشخصية أو حرية المرأة أو الحرية الفنية وغيرها، ونشير إلى التواريخ والأسماء والوقائع بأنواعها أما الطريقة الثانية فهي أن نتناول الأمر من زاوية التصورات وحسب. ولا شك أن المعالجة النظرية هي الأولى فلسفيا، ولكن الحرية هي حرية الإنسان الحي، فلا بد من تعيين وتشخيص، والحرية في ثقافتنا المعاصرة هي حرية بسبيل التكون، بل هي بسبيل البحث عن الذات، ولا تزال تقف عند مستوى المحاولات، ووصف العوائق التي تقف في سبيلها، على سبيل المثال، ينبغي أن يكون فصلا أساسيا من فصول الحديث عنها، وهكذا فلا مناص من أن تكون معالجة مسألة الحرية معالجة نظرية في الأساس، ولكنها تكتسي بالضرورة بإشارات إلى الوقائع وإلى التاريخ وإلى سير مجتمعاتنا وتطور نظمنا بأنواعها.

ثم أي حرية تقصد ؟ وهل هناك حرية واحدة وحيدة ، أم الواقع هو حريات وحريات تتنزل في التخصص حتى تلامس موقفا واحدا لشخص واحد في لحظة واحدة ؟ إنها مشكلة الواحد والمتعدد العتيدة ، أو قل هي مشكلة التصور العام وتعييناته المتحددة نوعيا ، وربما كذلك المتشخصة فوريا. وقفزاً إلى التحديد السريع لتوجهنا ، في هذا المدخل من دراستنا ، نقول إننا نستطيع أن نميز ما بين إطلاقين لكلمة "الحرية" : فإما أن تطلق على ما يسمى كاملا باسم "حرية الإرادة" ، وهذه سوف نسميها اصطلاحا باسم "الحرية الذاتية" ، وهنا تثار مشكلة الجبر والاختيار والحتمية واللاحتمية ، ولا تدرس مشكلة الإرادة والاختيار وحسب ، بل وكذلك مكان الكائن الإنساني في الكون باعتباره جزءا من الطبيعة ومدى إمكان انطباق القوانين الطبيعية على كيانه وعلى أفعاله بصفة أخص ، أو أن تطلق الكلمة المفردة على حرية الإنسان ، فردا ومجموعا ، في نطاق علاقاته بالبشر الآخرين ، أفرادا وجماعات وأيما هم الآخرون ، وتدخل هنا الحريات الشخصية بفئاتها والحريات السياسية بأشكالها والحرية الفنية وحريات المرأة والأقليات والحريات المهنية وما شئت مما شاكل ، ونميل إلى تسمية كل هذه باسم "الحرية الاجتماعية" اصطلاحا ، لأنها لا تتم إلا بإزاء الغير أي في مجتمع ، كما نسميها كذلك باسم "الحريات الموضوعية" لأنها تنتهي جميعا بالضرورة إلى اتخاذ مظهرظاهر للعيان يتمثل في "فعل" قد يكون حركة أو قولا من نوع ما ، هذا بينما "الحرية الذاتية" ، حرية الإرادة ، يمكن نظريا أن تبقى على مستوى الذات المفردة وألا تظهر في مظهر خارجي ، لأن تداول الفكر وحساب المبادىء والغايات والنتائج وتلمس النوايا والموازنة بين مناسبة أفعال لم تتم بعد ، كل هذا يمكن أن يتم في صمت الضمير ، في داخلية الذات . ونتجه في هذه الدراسة إلى النوع الثاني ، نوع الحريات الاجتماعية أو الموضوعية ، وإن بقي معلقا نوع صلتها مع الحرية الذاتية ، حرية الإرادة .

كانت هذه بعض الأطر التنظيمية لنطاق هذا البحث . أما منطلقنا فهو المطلب العام الأساسي لضرورة توافر الحرية في تنظيم ثقافتنا الجديدة ، بحيث تكون من لحمتها وسداها ، وبحيث تتوفر في الفعل والواقع ، هذا فضلا عن اعتبار الحرية ضرورة لازمة من أجل التجديد الشامل الذي نحن بصدده منذ مائتي عام ، بل قل من أجل إبداع ثقافة جديدة عظيمة .

ب ـ غموض وتداخلات وأسئلة قائمة وافتقار إلى الحسم :

أشرنا من قبل إلى أنه يدخل في مفهوم "الإشكالية" قيام غموض وتداخلات ، واستمرار الأسئلة قائمة حتى ليتحول المشكل إلى إشكال ، وتبقى الأمور بغير حسم ولا تحديد . ونتناول فيما يلي على التوالي وضع إشكالية الحرية من هذه الزوايا الثلاث .

وقد ألمحنا سريعا إلى بعض جوانب الغموض والتداخلات في شأن معالجة موضوع الحرية .

ومن ذلك قصور طريقة المعالجة العملية أو التطبيقية التي تنطبق على حالات متعينة ، مثل تنظيم الحريات السياسية أو قوانين حماية حرية الفكر وغير ذلك ،فهي تغرق في التفصيلات ولا تهبنا رؤية لإطار الحرية كاملا ، فضلا عن خطر إغفال إدراك العلاقات الضرورية بين سائر الحريات . وفي المقابل فإن المعالجة النظرية التي تقف عند مستوى التصورات وحسب قد تنساق وراء ترابطات تبتعد شيئا فشيئا عن عالم الوقائع ، بينما مسألة الحرية هي مسألة أفعال وعلاقات بشرية في المحل الأخير. (ناهيك عن ظن البعض أن مشكلة الحرية إنما هي في جوهرها مشكلة التسيير والتخيير أو حرية الإرادة ، فتختفي في هذا المنظور مشكلة الحريات الاجتماعية والموضوعية التي نحن بصددها الآن) .

ولهذا أصبحت وسيلة العثور على موقف متوازن ما بين النظريات والعمليات مشكلة أمام كل من يتعرض للحديث عن الحرية والحريات . وتستطيع أن تعيد صياغة نفس المشكلة باستخدام مفهومي "المبادىء" و "الموقف" في مقابل المعالجة النظرية والمعالجة العملية على التوالي . ثم كيف نجد الخيط المتصل ما بين حرية الإرادة والحريات الاجتماعية ، أو بين الحرية الذاتية والحريات الموضوعية ؟ لأنك مهما ميزت بين الميدانين ، فلابد من الاعتراف أنه تربط بينهما فكرة الحرية ذاتها . ولا بد أن تنبه إلى أن هذا المطلب ، مطلب إيجاد نظرية عامة في الحرية ، تفتقده ليس كتابات ثقافتنا الوليدة وحسب ، بل وكتابات مؤلفي الحرية الغربيين ذاتها . ولكن النقص نقص .

وكما أننا ننتقل بالضرورة من الحرية إلى الحريات ، فلا بد من الانتباه إلى أنه كما أن هناك إشكالية عامة للحريات ، فإن كل حرية نوعية لها إشكالية أو إشكاليات تختص بها ، فإشكالية حرية الاعتقاد الديني ليست كإشكالية حرية العمل ، وحرية النشاط الاقتصادي ذات إشكالية مختلفة عن إشكالية حرية تكوين الجمعيات ، وهكذا . . . وهو ما يتطلب الانتباه إلى ما هو عام وخاص في شأن كل نوع من أنواع الحريات . ونفس الموقف نجده حين نكون بإزاء الحديث عن الفن بعامة ثم عن الفنون كل منها على حدة ، على سبيل المثال .

ومن جوانب غموض مفهوم الحرية ، أنه يبدو على الفور مفهوما إيجابيا ، كما يظهر في تعريف الحرية بأنها القدرة على الفعل المختار ، ولكن الواقع أن جانب السلب أو النفي ربما كان قائما قيام جانب الإيجاب في مفهوم الحرية ، وإن يكن في ظله ، لأن التعريف السابق يعني على الأدق : «القدرة على الفعل بغير قيود» ، والقائم أنني أشعر بأنني حر طالما لم توجد القيود حتى عندما لا أقوم بالفعل . ولا شك أن وجهي السلب و الإيجاب في الحرية يحتاجان إلى فحص دقيق مفصل ، وهو سيكشف على الأرجح عن جوانب طريفة في هذا المفهوم المركب .

ويرجع جانب مهم من مصادر إشكالية الحرية إلى أن موقفنا الحميم منها موقف مركب هو

الآخر، بل قل هو موقف معقد، او هو على أحسن الظروف موقف ذو طبقات. أفرأيت إلى ذلك الروائي الشهير الذي كتب الكثير حول حرية المرأة، حتى اتهمه البعض بأنه كاتب إثارة جنسية، بينما منع بناتنا أن تنشر صورة واحدة لزوجته؟ ثم ألا تتذكر مساهمة أعضاء حزب الأحرار الدستوريين في مصر في تأكيد مبادىء الحرية السياسية في دستور سنة ١٩٢٣م، بينما كانوا هم الذين ينسفونها نسفا حين يكونون في مقاعد الحكم، وصرح كبير منظريهم بعدم إيمانهم الفعلي بإمكان تطبيق تلك المبادىء؟ إن مواقف ثقافتنا الحديثة لتدل بوضوح على أننا نتأرجح بشأن الحرية ما بين لا ونعم تأرجحا خطيرا، وهو يدل على كل حال على عدم استقرار الأمور بشأنها ولو مؤقتا، ولعل آخر شواهد ذلك وأوضحها على المستوى القومي تأرجح النظام السياسي في السودان، في السنوات العشر الأخيرة وحسب، ما بين الحكم العسكري الدكتاتوري الفاسد والحكم الديمقراطي الناتج عن ثورة شعبية نادرة المثال، وحسبناها يوما حاملة لآمال الحرية، ثم السقوط من جديد في الحكم العسكري التسلطي. ولكن من الحق أن نشير إلى أن الحال ليس حالنا وحسب، فهذه حكومة بريطانيا تريد تقييد حرية النشر، وهي مقدسة عندهم على ما يقولون، حين تجد كتابا عن أعمال جاسوسيتها بسبيل النشر، وقد كان الغرب يؤمن بحق تقرير المصير لشعب دولتي ألمانيا الشرقية والغربية قبل اتحادهما ولكنه يرفضه لشمال أيرلندا وللشعب الفلسطيني، وها هما جناحا الحضارة الغربية، إلى شهور مضت وحسب، في شرق أوروبا وفي غربها يعلنان مبدأ الحرية ولكنهما كانا يفهمان هذا المبدأ على نحوين مختلفين تماما (الحرية الاشتراكية والحرية الليبرالية)، ثم هاهو الاستعمار منذ أن وطأ أرض بلادنا وهو يشجع قيام دور المشروبات الكحولية والقمار والدعارة، تحت اسم الحريات الشخصية، وعلى النحو الذي كشفه بطل الوطنية في مصر عبد الله النديم (١٨٤٥ - ١٨٩٦م)، ولكنه يرفض حرية التعبير وحرية النشر، ويطارد هذا البطل ثم ينفيه من أرض بلاده تماما (١٨٩٣م)، هذا فضلا عن رفضه للحرية السياسية لشعوبنا حين كان مسيطرًا بالقوة الفجة، وسواء كان علمه بريطانيا أم فرنسيا أم إيطاليا. إن هذا السلوك على مستوى المجتمعات والأمم، والمتمثل في مبدأ: «الحرية لي وليست لك»، يمكن أن ينطبق أيضا على الأفراد والجماعات الفئوية، والسؤال هو: هل يخضع مبدأ الحرية لمبدأ المصلحة أم هو مستقل عنه؟ وهل تكوين الشخص الإنساني يمكن أن يسمح له بفهم وتقدير متساويين لحريته وحرية الآخرين؟ أم أن هناك «حدودا»؟

- وهل يمكن أن نضع نظاما عاما لنطاق ممارسة الحريات، بأنواعها، يختلف امتدادا وتقلصا، وعلى مستوى الفرد والعائلة والجماعات الفئوية والمجتمعات والأمم والحضارات؟ (مثال واحد على هذه الحالة الأخيرة: هل من حق الحضارة الغربية، بأممها المتعددة، أن تفعل ما تشاء لصالحها في القطب الجنوبي؟).

وأخيرا وليس آخرا: فكيف يمكن إقامة الحرية في نطاق الدين، وأية حرية، بينما الدين في منطلقه يقوم على مبدأ الخضوع؟

إن الحرية موضع تأمل دائم في ثقافتنا الحديثة، هذا مواقف علماء الأزهر وقادة المجتمع في مصر بإزاء السلطان العثماني والفرنسيين والوالي ومحمد علي، حتى اليوم في سائر بلادنا. وهي أيضا في الحضارة الغربية موضع تأمل دائم وتعديل مستمر، وليس لك إلا أن تنظر إلى مفهوم «الليبرالية» لتجده قد تحور مرات عدة من خلال التاريخ الغربي، ولا يزال. إن هذا كله يجعل من الحرية إشكالية بالمعنى الذي أشرنا إليه. ولا تزال الأسئلة الأساسية تعاد مرة ومرات: فما أنواع الحرية؟ وما صلة الحريات بعضها ببعض؟ وهل هي صلة أفقية أم رأسية؟ وما صلة مفهوم الحرية بمفهوم الحقوق الإنسانية؟ وهل هي حقا، كما أراد البعض أن يقول، هدف التاريخ الإنساني؟ وبأي معنى يكون ذلك؟ ثم أين موضع الحرية في إطار الثقافة؟ وإذا كانت الحرية لا تكون هي ما هي إلا بإزاء قيد ما، والذي يضع القيد هو سلطة ما، فما هي أنواع السلطة؟ وما صلة الحرية بالسلطة؟ وإذا كانت ثقافتنا الحديثة، بل كياننا كله في أزمة، فهل يمكن توصيف هذه الأزمة بأنها أزمة حرية؟ وعلى أي مستوى؟ وإلى أي مدى؟ وأخيرا هذا السؤال الخطير: إذا كنا بسبيل بناء جديد، فهل تأتي الحرية قبل البناء أم نتيجة له؟ أم هي تتكون معه خطوة بخطوة وإن كانت قد تسبقه حينا وتتبعه حينا آخر؟ هذه بعض الأسئلة، وليس كلها، وربما استطاعت النظرية الشاملة أن تعيد صياغتها وأن ترتبها على النحو المنظم. ونود أن نؤكد أننا لسنا، في هذه الدراسة، في معرض الإجابة عن هذه الأسئلة، ولا حتى عن بعضها، وإنما هدفنا هو إبراز وجه الإشكالية في المحل الأول، والإشارة إلى بعض اتجاهات السير الممكنة، وربما أيضا إلى بعض الأساسيات التمهيدية.

ومن هذه الأخيرة، أننا لن نسير قدماً بانتظام وبناء على خط الحرية، نظرية وممارسة، إلا بعد استيفاء شرط مسبق أول: ألا وهو الاتفاق والاستقرار على طبيعة النظام الاجتماعي الذي نرتضيه في مجتمعاتنا (مع تعديل هنا وتحوير هناك، فما قد يصلح لمصر قد لا يناسب تكوينات الخليج بالحرفية، وهكذا...)، وهذا الاستقرار تقف أمامه عوائق وعوائق (عدم وجود نظرية من ابتداعنا نحن، الوقوع في هوة تقليد الغرب، الدعوة غير التاريخية بالنكوص إلى الماضي...)، كما أنه ليس أمر نظر أو قرار إرادي، بل لا بد أن تقدم النظرية التي تلقى القبول من جانب الصفوة والجمهور على السواء، أي صراحة أو ضمنا، ثم تتأيد بتعينها في العمل، مع التغيرات الضرورية التي يفرضها سلطان الواقع، نقول رغم أن الاتفاق على نظرية في طبيعة النظام الاجتماعي الذي نرتضيه والاستقرار عليه ليس قريبا في الأفق (لأن الغرب يفرض علينا محض الدفاع عن الذات بهجماته الشرسة المستمرة المتنوعة الأشكال)، إلا أن على المفكرين أن يقترحوا، وعليهم على الخصوص أن يتأملوا ما نعتبره

جوهر مشكلة النظام الاجتماعي الجديد: هل علاقة المواطن مع الآخرين، بأنواعهم علاقة تعاون أم اصطدام أم غير هذا وذاك؟ وبدون الإجابة الحاسمة المفصلة عن هذا السؤال، وبدون ظهور نظرية تقدمها العقول المبدعة، وليس حكاما متحذلقين أو حزبيين في مكاتب السياسة الصغيرة، في شأن النظام الاجتماعي الجديد، بدون هذا وذاك لن يكون السبيل قد انفتح أمام تأسيس الحرية في ثقافتنا الجديدة على نحو حاسم يؤسس لما بعده ويستنده على الدوام. وسوف نعود إلى عوائق استقرار الحرية، بل تأسيسها، في قسم تال من هذه الدراسة.

ثانيا: الحرية في وضعنا المعاصر:

(١) مأزق الجبهات الثلاث

يتمثل هذا المأزق في أننا نريد الحرية كلها على الفور وفي وقت واحد، فنضطر إلى المحاربة على ثلاث جبهات كبرى معا، فتتأذى مواقفنا عليها جميعا لتوزع القوى وضعف التركيز. ذلك أن الحرية المقصودة تتجزأ في الواقع إلى ثلاثة أقسام، بل قل إلى ثلاث مجموعات كبرى من الحريات:

أ ـ حريات محورها التحرر من السيطرة الغربية بأنواعها: العسكرية منها والاستيطانية (في فلسطين وغيرها) والسياسية والاقتصادية والأمنية والغذائية، وربما تكون هناك أنواع أخرى، منها السيطرة الاعلامية واحتكار الفضاء واحتكار السيادة على أجزاء هامة من الكرة الارضية سوف تؤثر على مستقبلنا على اليقين، ولكننا نؤكد على الأخص على نوع من السيطرة لا يكاد يلتفت إليه ولا الصفوة أنفسهم (ربما لأنهم واقعون في حباله هم أنفسهم)، ألا وهو السيطرة الثقافية، وهي ذاتها ذات أشكال كثيرة عجيبة.

ب ـ حريات محورها التنظيم الداخلي للمجتمع، وهو ما يتلخص في كلمة واحدة: مشكلة السلطة، وعكسه هي «الحريات السياسية». ولكن حيث أن مفهوم «السلطة» أوسع من مجرد تغطية العلاقة بين ما يسمى «الحاكم» و «المحكوم»، بحسب الاصطلاح القديم واجب الحذف، ولأن سلطة الحكم ذاتها ربما تتبع سلطات أخرى (مثلا السلطة الاقتصادية، سلطة القوة المحضة كما هو الحال في السلطة العسكرية...)، كما أنها تتجاور مع سلطات أخرى، اجتماعية وغيرها، فتتداخل معها أو تتعارض أو تتوازى (سلطة الطبقات الاجتماعية والتجمعات الفئوية والأقليات، السلطة الدينية، السلطة الفكرية، السلطة الفنية وغيرها، وربما أمكننا، في نظرية السلطة، أن نضيف أشكالا أخرى للسلطة قد لا تكون ظاهرة تماما ولكنها مؤثرة: مثل سلطة

التراث، وسلطة الموقع الجغرافي...)، فإننا نقترح أن نميز ما بين فهمين لتعبير الحريات السياسية: فهم واسع يضع في الاعتبار سائر هذه السلطات، لأن الحرية هي حرية بإزاء سلطة ما دوماً، وهنا يكون معنى «سياسية» قريبا جدا من معنى «اجتماعية» (وما السياسة إلا تدبير الأمر في النهاية)، وفهم ضيق يحصر الحريات السياسية في أشكال العلاقة بين الجماعة والأفراد ومتخذ القرار بصدد الأمور ذات الأهمية الجمعية، أو قل في كلمة واحدة تقليدية: في أمور الحكم، وسوف نستخدم تعبير «الحريات السياسية» هنا في هذا المعنى الضيق.

وتندرج في إطار الحريات السياسية الحريات التالية: حرية التجمع في جمعيات (ومنها حرية تكوين الأحزاب)، حرية التعبير السياسي (بشتى أشكاله: من الخطابة إلى إنشاء الصحف ومحطات الإذاعة إلى التظاهر وغيرها)، حرية الاختلاف، حرية اختيار البرامج والأشخاص القائمين على إدارة شئون الجماعة وهو ما قد يوضع تحت اسم حرية الانتخاب، إلى غير ذلك. إن جوهر الحريات السياسية هو ما يلي: أن يكون الشعب هو مقرر مصيره بعد المعرفة والفهم والمداولة، أي أن يكون الشعب، أي المجموع، هو صاحب السيادة والأمر، وأن يكون سيد نفسه صاحب أمره هو ذاته في المحل الأول (لاحظ أننا نستخدم تعبير «تقرير المصير» بأوسع معانيه وفي سائرها)، وهو ما يتطلب إعادة التفكير في المفهوم التقليدي «لولي الأمر»، ففي نظام الحرية يصبح كل شخص وليا للأمر: أمر نفسه وأمر المجموع، في إطار أن المجموع هو ولي أمر نفسه الوحيد. وبعبارة أخرى: إن جوهر الحريات السياسية هو أن يكون الشعب قادرا على اختيار شكل الدولة وطبيعة نظام الحكم وأهدافه، وعلى اختيار القائمين على القرار («الحكام» في اللغة التقليدية)، وعلى تقرير توجهات الحكومة إيجابيا وسلبيا، أي موافقة ورفضا. ونلاحظ أننا نضع هنا مبدأ الحريات السياسية ومضمونها على نحو مطلق، وسنعود من بعد، في قسم تال، إلى التنظيمات التي تفرضها سلطة ما، والتي قد تؤدي إلى الحد القهري والجبري أو الإرادي والرضائي، من امتداد هذه الحريات وغيرها (وهذا نفسه من مظاهر «إشكالية» الحرية).

ولكننا بعد أن عرضنا مطلب إطلاق الحريات السياسية من وجهة المطالب بها، نعرض لأهم الاعتبارات التي يدفع بها من يقول بتقييدها أو بإلغائها جملة، وهم في العادة من الحكام وممثليهم، وإن كان منهم مفكرون مستقلون في الماضي والحاضر (أبرزهم في ثقافة اليونان فيلسوفهم أفلاطون)، ونلاحظ أننا حاولنا إيراد كل ما يمكن أن يحتج به هذا الفريق، أو احتج به فعلا على ما نعرف، وذلك من وجهات نظر قد تكون متباينة أحيانا:

- لا بد من وجود سلطة، فهي ضرورة مطلقة وهي تعني بالحتم الحد من حريات الآخرين، على الأقل، إيفاء بحق السلطة ذاتها في «الحرية»، إن امكننا استخدام مثل هذه اللغة.

٢ ـ السياسة هي مجال اتخاذ القرار، ومجال السلطة هو اتخاذ القرار. ولن يتخذ القرار في النهاية إلا شخص واحد، أو مجموعة محدودة من الأشخاص. هذا الشخص أو هؤلاء الأشخاص، بسلطة الفرض التي لهم، سيكونون «أكثر حرية» من الآخرين. إن أمكن استعمال هذا التعبير. فلا مجال للقول إذن بالمساواة المطلقة في الحقوق السياسية، التي هي أساس لتوزيع الحريات السياسية على الجميع.

٣ ـ من الطبيعي أنه ينتفي استخدام حرية رفض قرارات السلطة ما دامت مشروعة، حتى و إن كنت تعارضها في مرحلة التداول والتفكر، «ذلك ما أن تصدرها تلك السلطة الشرعية.

٤ ـ أحد أهداف إقامة الحريات السياسية هو المشاركة من جانب الجميع في اتخاذ القرار السياسي، ولكن اتخاذ القرار لا ينبغي أن يوضع في يد أي من كان، وإنما «الخبير» وحده، في رأي، أو «المؤهل»، لعلة أو أخرى، في رأي آخر، هو الجدير باتخاذ القرار، أي بالحكم. الضمني هنا هو أن «الخبرة» أو «التأهل» يتطلبان شروطا صعبة لا تتوفر للكافة.

٥ ـ هناك فوق مطلب الحرية مطلب التنظيم والتوجيه السليم، و هما أجدى على الجماعة كثيرا من الحرية.

٦ ـ الحريات مدعاة للشقاق إلى حد الفوضى، واستقرار المجتمع ضرورة أولى بالاعتبار.

٧ ـ النظام مع بعض المظالم خير من الفوضى التي قد تؤدي إلى شيء نافع.

٨ ـ الحاكم، «الخبير» أو «المؤهل»، يعرف مصلحة الرعية أكثر مما تعرف هي. فمطالبتها بالحريات أمر غير ذي جدوى.

٩ ـ نظم حكم الديمقراطية، ونظام الأحزاب على الأخص، لم يؤد إلا إلى الفساد وضياع مصالح الشعب الحقيقية وإلى تزييف إرادته.

١٠ ـ قبل أن تعطي الحريات لكل أفراد الشعب ينبغي أن يتعلم وأن يتربى سياسيا ومعرفيا أولا، فالنضج هو شرط للوفاء بواجبات الحرية.

١١ ـ إذا كان الإطار الفكري العام للمجتمع يعتبر أن «الدنيا» ما هي إلا معبر إلى «الآخرة»، فمن

المنطقي ألا يكون لنا همٌ إلا هم تحضير أنفسنا لتلك الحياة الأخرى، وهي الأجدى والأبقى، ولندع شئون الدنيا لأصحاب الدنيا المتهالكين علينا، ومن ثم فإن وفّر الحاكم لنا الطعام والكساء والأمن، فقد أدى ما عليه وليس لنا مطالبته بشيء أكثر من ذلك، ثم له علينا السمع والطاعة، مع ملاحظة أنه مسئول أمام ربه، وسوف يعاقبه العقاب الأوفى إن أخل بواجباته، فلسنا نحن جهة مساءلة ولا محاسبة.

١١ـ إن أدى الحاكم واجب الوفاء بالأمن الاقتصادي وأمن العمالة الكاملة وألغى البطالة، فمن حقه المطالبة بقطع بعض الحريات السياسية، مثل الحق في التظاهر والإضراب عن العمل. بعبارة أخرى: مطلب العدالة يأتي قبل مطلب الحرية.

١٢ ـ قيام حالة استثنائية من الخطر على الجسم الاجتماعي كله هو مما يوجب إيقاف العمل بالحريات سائرها، بما في ذلك حريّة الحركة (قوانين الطوارئ).

١٣ ـ لنكن واقعيين: ينبغي أن يكون الحكم في يد أصحاب المصالح الحقيقية، وهم من يملكون، فليس من المنطقي أن يكون لمن لا يملك صوت في توجيه قرارات صاحب المصلحة (عبر أحمد لطفي السيد عن هذا الموقف بعبارات صريحة).

هذه، معا، حجج خصوم الحرية السياسية من الأساس، وخصوم إطلاقها تماما.

ب ـ حريات محورها أفعال الفرد بالمعنى الدقيق، وهي التي تسمى «الحريات الشخصية»، ومن أبرزها: حرية الحركة أو الحرية الجسمية أو البدنية (ويقابلها السجن وتقييد الحركة بكافة أنواعه)، حرية التصرف، حرية الاعتقاد عامة، وحرية الاعتقاد الديني خاصة، حرية الفكر، حرية التعبير، حرية الاجتماع والتجمع، حرية العمل، وتأتي في أثر هذه الحريات البارزة حريات أخرى ترتبط بواحدة من السابقة على نحو أو آخر، مثل حرية المعرفة والاستعلام، وحرية الفن، والحرية الأكاديمية في الجامعات وما يقابلها، وترتبط أيضا بهذا النوع من الحريات الشخصية حريات مخصوصة، مثل حرية المرأة وغيرها، ولعل ما يستجد كثير. وربما نضيف أنه إلى جوار «الحريات» لابد من إضافة «التحررات»، فالتحرر من قيد قد لا ينتج عنه حرية، وإنما عودة إلى وضع «طبيعي»، وقد يكون هذا الوضع الطبيعي في مثل قيمة التمتع بحرية ما من الحريات الشخصية، ونجد مثلا على ذلك التحرر من الاضطهاد والتعذيب ومن التسلط والقهر عموما. وقد أطلق، في ثقافتنا المعاصرة، التمييز بين الحريات والتحرر، لكنه لم يلق الاهتمام الواجب له.

وكما فعلنا حين أوردنا حجج خصوم الحريات السياسية ، نضيف أن أهم ما يحتج به المحتجون على إطلاق الحريات الشخصية هو أن تقييدها ، وإلغاء بعضها تماما أحيانا ، يفيد في حماية التنظيم الاجتماعي ، وحماية الأخلاق العامة ، ويمنع الضرر عن مؤسسة العائلة وعن النشء بوجه خاص ، فضلا عن الاعتبار المشهور القائل بأن حريات الآخرين تضع حدودا لحريتي .

هذه هي المجموعات الثلاث من الحريات التي تهتم ثقافتنا المعاصرة بتحقيقها ، وقد اقتصرنا على تحديدها وحسب ، بل على محض الإشارة إليها دون استكناه طبيعتها ، فهذا ليس من موضوعنا ، وإنما أردنا أن نقول إننا في مجتمعاتنا نريد تحقيق هذه المجموعات الثلاث معا وفي نفس الوقت وعلى الفور ، على ما بين ميادينها من اختلاف وتضارب ، وعلى ضخامة المهمة الهادفة إلى تحقيق بعض منها وحسب فضلا عنها جميعا . فانظر إلى تحقيق حرياتنا بإزاء الغرب وسيطرته الشاملة علينا ، تجد أنها ، فوق هول ما تتطلبه ، لن تجد طريق تحقيقها المستمر إلا بتحقيق الحريات السياسية في الداخل ، لأن بعض الحكام ما هم إلا أدوات ، دروا ذلك أم لم يدروه ، للسيطرة الغربية ، وتحقيق هذه الحريات السياسية لن يتم إلا بانتشار حريات شخصية بعينها ، وأهمها حرية الفكر والتعبير والاجتماع والتجمع ، والعكس بالعكس كذلك .

ومن عجائب الأمور أننا ، في الأعوام العشرين الأخيرة ، نشهد تقهقرا للمجموعتين الأوليين من الحريات ، بينما تتأرجح مكاسب الحريات الشخصية ما بين استقرار ونكوص ، وإن كان ما يتحقق منها قد تحقق بثمن غال من التضحيات والجهود ، وتحقق غصبا عن السلطات الحاكمة في كثير من الأحيان ، لأن الحرية الشخصية تؤدي إلى الحرية السياسية ، وإن كانت هذه الأخيرة هي الضمان الوثيق للأولى .

إن تعدد جبهات الحرية الثلاث يفتت الجهود ، ويجعلك تضطر إلى الاختيار فيما بينها ، أو إلى وضع سلم الأولويات ، بينما الواقع أن الجبهات الثلاث مترابطة تماما ، وقوى معاداة الحرية تدرك تداخل مصالحها على كل مستوى . ثم تأتي مشاعر الاستهلاك ، واليأس ، والاستقالة .

ونلاحظ في هذا الصدد ملاحظتين سريعتين : الأولى ، أن هذه الجبهات الثلاث قائمة منذ بداية تاريخنا الحديث ، مع عام ١٧٩٨ م ، عام الحملة الفرنسية على مصر ، ويظهر تلاحمها معا في السبعينات من القرن الميلادي الماضي ، مع حركة التحرر التونسية من جهة وتلك المصرية من جهة أخرى ، ويمكن تتبع ذلك إلى اليوم . الثانية ، أنه أحيانا ما تعقد مقارنات مع أوضاع الحضارة الغربية من حيث استقرار الحريات ، ونظلم أنفسنا إن لم نتذكر أن الغرب استمر في هذا السبيل منذ حوالي ثمانية قرون طويلة (منذ عهد « الماجناكارتا » الإنجليزية في عام ١٢١٥ م) ، وبينما لم يكن أمام مجتمعاته قوة خارجية غالبة مسيطرة شديدة العدوانية مثلما هو حال الغرب المهدد المثابر الناجح في

غزواته علينا وعلى شتى الجبهات وتبادليا ، منذ ١٧٩٨م .

وقد اختلف الموقف من ترتيب أولويات هذه المجموعات الثلاث الكبرى للحريات ، سواء منذ مائة وعشرين عاما ، أو اليوم . فإذا كان أديب إسحق (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥) ، الكاتب السوري المصري ، قد رفض فكرة الترتيب ذاتها وقال بضرورة تحقق أنواع الحريات الثلاثة الكبرى معا ، أي القومية والسياسية والشخصية ، فإن محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) وضع الحريات السياسية في المقدمة وتلك الشخصية في المؤخرة ، بينما ربطت بينهما مدرسته العلمانية في « حزب الأمة » على لسان ممثلها الأهم أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) ، ونستطيع أن نتابع القائمة حتى اليوم ، ولعلنا نشير إلى مغزى التوجه الديمقراطي والتعددي لمنظمة التحرير الفلسطينية وهي بإزاء الصراع ضد الاستعمار الاستيطاني في فلسطين . على أن الذي ينبغي أن نشير إليه خاصة هو اختيار « العقلاء » ، واجهة الحكام المستقرين في السلطات : وهو القول بأن هناك حدا رابعا للمفاضلة ، وهو البناء الداخلي للمجتمعات ، وما يتطلبه من استقرار ، شرطا للتحرر من العدوان الغربي ، وتمهيدا لإقرار الحريات السياسية وتلك الشخصية ، وقد يتطلب هذا الاستقرار ، فيما يزعمون ، الحد من بعض الحريات والاستمرار في فرض القوانين الاستثنائية .

(٢) ممارسات سياسية منتشرة :

لانريد الدخول في توصيف مواقف سلطات الحكم القائمة في الأعوام العشرين الأخيرة من أولويات هذه الحريات ، ولكن ملاحظة عامة تنطبق على الكثير منها : وهو تبرير عدم ولوج أبواب الحريات السياسية بالذات ، وكثير من الحريات الشخصية كذلك ، بوجوب التوحد في مقابل الخطر الخارجي ، وهو بالطبع خطر قائم وممتد . ونستطيع أن نرصد من بين الظواهر المنتشرة على مستوى كثير من نظم الحكم ، ما يلي : التنظيم الشمولي على نحو أو آخر ، ادعاء الوصاية على المجتمع وكأنه قاصر (وقد وصل هذا الادعاء مع بعضهم إلى مستويات هزلية حينما ادعوا تشبيه مصر بقرية ، وأن أعز ما يعتزون به هو لقب « أب العائلة المصرية وكبيرها ») ، الحكم العسكري ، النظم البوليسية صراحة أو تقنعا ، تزايد تدخل سلطات الدولة في شئون حياة الأفراد ، التظاهر بالشرعية القانونية دون حقيقتها ، ومن خلال كل ذلك يتأكد مظهر التناقض الصارخ ما بين أقوال كثير من الحكام وأفعالهم ، إلى حد الكذب الصريح .

لقد أردنا في التوصيف السابق رسم صورة موضوعية للواقع ، وليس الحكم السياسي المتحزب ، فكثير من السمات السابقة قد ينطبق على حاكم مستبد قد تجد نفسك للحظات متعاطفا

مع بعض أهدافه وعلى آخر لا تستطيع إلا أن تتشكك في أهدافه وأن تكن له الاحتقار . ولكن علينا أن ننص على أن بعض الكتاب من مفكري الحكام ، يدفع باعتبار هام ، سبقت الإشارة إليه ، من أجل تأجيل الوفاء بالحريات السياسية وتلك الشخصية : وهو ضرورة وصول أفراد الشعب إلى مستوى من النضج يجعلهم يستخدمون تلك الحريات بأنواعها على نحو سليم صحيح . ولابد لمنظري الحرية من فحص هذه الحجة جيدا ، ولها قوتها ، بل وقد استعملت في الغرب ذاته لرفض مبدأ التصويت العام لكل البالغين ، واستخدمها «جفرسن» ، أحد آباء الدستور الأمريكي ، من أجل تبرير بقاء شعوب أمريكا اللاتينية تحت حكم الاستعمار الأسباني ، كما أثار جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) وغيره من منظري الحرية الغربيين المخاوف من «طغيان الأكثرية» غير المتعقلة ، وردد قاسم أمين عندنا (١٨٦٥ ـ ١٩٠٨) ، وهو من أهم دعاة الحريات السياسية والشخصية معا ، التخوف من «الرأي العام» ، كما أن الشيخ محمد عبده ومدرسته العلمانية قالت بتأجيل بعض الحريات السياسية والتحرر القومي ذاته حتى تنتشر «التربية» ويعمل «التعليم» من أفراد المصريين مواطنين قادرين على الإدراك والتمييز وحسن الحكم والاختيار .

(٣) ممارسات اجتماعية

ليست الممارسات السياسية المنتشرة ، من جانب كثير من الهيئات الحاكمة في بلادنا المختلفة ، بداعية إلى الرضى أو التفاؤل ، بل هي تبعد أكثر وأكثر أفق الحرية عنا . وتعاضدها ممارسات اجتماعية ، بعضها أنشأته قصدا جهات حاكمة في بعض البلاد ، والآخر انساقت إليه ، هنا أو هناك ، طبقات أو فئات اجتماعية وأفراد الناس ، هذه الممارسات الاجتماعية لا تساند مطلب الحرية ، على أي من جبهاتها الثلاث المشار إليها من قبل ، وتدل على تغلغل سيطرة الأغلال فينا .

ولعل أكبر الممارسات الاجتماعية سلبية بإزاء مطلب الحرية ، هي ظاهرة الاستسلام أمام غياب كثير من الحريات السياسية والشخصية ، ولعل هذا ظاهر أوضح ما يكون الظهور في حالة المجتمع المصري . صحيح أنه تقوم كل خمس سنوات على التقريب «هبة» احتجاج صارخة أو عامة (١٩٦٨ ، ١٩٧١ ، ١٩٧٢ ، ١٩٧٧ ، ١٩٨١ ، ١٩٨٦) ، ولكن السلطات الحاكمة تنجح في امتصاصها مهما كانت ضراوتها ، وتعود الأوضاع من حيث الحريات السياسية على الخصوص إلى ما كانت عليه ، وربما إلى الأسوأ أحيانا . وقد نجحت الأطراف المستفيدة من تأجيل قيام الحريات السياسية والشخصية الحقيقية والكاملة في مصر إلى أجل غير معروف ، في شغل حياة المواطن ، كل مواطن ، بتفاهات الحياة اليومية وعراقيلها غير المعقولة ، إلى جوار إجراءات بوليسية وأخرى من أنواع مختلفة ، وخاصة من خلال أدوات الإعلام ، وفي ضمان هذه النتيجة المفزعة : استقالة المواطن عن

أداء واجباته الوطنية ، حتى كأن مصر ليست لهم ، وكأنه ليست هناك قضية للدفاع عنها ، وانحصر اهتمام القوم في الحصول على ضرورات الحياة . هذا ما يؤدي إليه غياب الحريات والتنظيم البوليسي لحياة المجتمع : نزول الجميع إلى مرتبة الحيوان الناطق لا هم له إلا الأكل والشرب ، مع شلل في الإرادة وتبلد في الحس .

ثم تظهر نتيجة أخرى لهذا الوضع وممارسة اجتماعية سلبية أخرى : أصبح المواطن ينتظر من الدولة ومن الحاكم أن يفعل كل شيء من أجله ، ومن أجل الوطن الصغير والكبير معا ، لأنه فقد القدرة على المبادرة وعلى الفعل وعلى المثابرة وعلى الكفاح وعلى الجهاد (ونترك هنا جانبا ظاهرة الجماعات الدينية المتطرفة ، لأنها لا تضع في برنامجها قضية الحريات) . إن هذه الظاهرة السلبية هي المقابل الاجتماعي لظاهرة ادعاء الوصاية من جانب بعض السلطات الحاكمة ، وهي الوجه الآخر السلبي لها .

بل إن الأدهى من ذلك أن الممارسات السياسية العامة والمتكررة والمستمرة المعارضة للحريات تؤدي إلى تكوين ما يمكن أن نسميه « بوجدان مقاومة الحرية » . وليس من السهل تتبع هذا الوجدان ، ولكنه ظاهر في الميدان التعليمي ظهورا واضحا في بعض بلداننا : فالطالب يريد مادة علمية جاهزة ، لايفعل شيئا إلا حفظها عن ظهر قلب ، ولو طلب إليه الذهاب إلى المكتبة أو القيام ببحث ما أو تقديم تقرير ، لاعتبر ذلك واجبا ثقيلا مصدره تعنت الأستاذ ، أما إذا طلب إليه في الامتحان أن يعبر عن رأيه أو أن يعرض لمسألة خلافية ويتخذ منها موقفا ، فإنه واقع لا محالة في إحباط شديد ومرغمًا ما يهرب من أمثال هذه الأسئلة . إنه هرب من الحرية ، إلى جانب تأثير أوضاع أخرى تختلف من بلد إلى آخر بطبيعة الحال . وينبغي هنا أن نعمم : إن غرس روح الحرية والتعود على ممارستها لن يتم عمليا إلا من خلال التربية ، وتربيتنا وتعليمنا لا يزالان في كثير من الأحوال تربية وتعليما يغرسان حب التقليد وينفران من التجديد وإبراز روح التفرد ، وبغير هذين لا تقوم حرية .

ويرتبط بهذا أمر ذو أهمية فائقة : أن الحرية « خبرة » في المحل الأول ، وهي لا تعلم بكلمات تحفظ ، بل بالممارسة الفعلية المتكررة وبرؤية الآخرين يمارسونها وبقيام الظروف المناسبة والمشجعة عليها . إنها كالفضيلة ، من حيث أننا نصير فضلاء بممارسة الفضيلة ، كما قال قائل صادقا ، وكذا نصير أحرارا بممارسة الحرية وليس بمعرفة أو تصور . ومن هنا دور التربية الجوهري ، وفي داخل النطاق التربوي يحتفظ « النموذج » بقدرة هائلة على الفعالية والتوجيه . ونكتشف ، على هذا الضوء ، خيبة الأمل العظيمة التي تنتابنا حينما نجد بعض قادتنا ، من كل صوب ، يتشدقون

بكلمات عن الحرية ولكن سلوكهم أبعد ما يكون عنها ، وخاصة في لحظات الاختيار الحاسمة . إن تربيتنا الاجتماعية ، بأعم المعاني ، ليست مساعدا لتوطيد إطار الحرية ، ودعك عن حالات متكررة لعبادة الفرد .

ومن الممارسات الاجتماعية السلبية ما يدل على سوء فهم الحرية ، أو على فهم الحرية على أنها ابتغاء المصلحة الخاصة السريعة المباشرة وعلى حساب استغلال الآخر ، بل والوطن ، بأي من الطرق الممكنة والمتصورة . ولعل أعظم مثال على ذلك هو حالة تجربة « الانفتاح » في مصر ابتداء من ١٩٧٤م ، التي صورت على أنها تجربة في الحرية الاقتصادية ، وكانت النتيجة فسادا هائلا لا يزال قائما ولا يزال يستشري . وليس من مهمتنا تحليل هذه الظاهرة هنا ، ولكنها تشكل قسما من أوضاع الحرية في ثقافتنا المعاصرة ، ولا حاجة بنا إلى التنبيه على مردودها السلبي على دعوى الحرية بعامة ، فإن كانت هذه حرية فليس الحرية هي .

وربما تثير حالة "الانفتاح" الفاسد هذه مسألة أعم : وهي دور الطبقات والفئات في نشر دعوى الحرية (أو مقاومتها) ، وتثير أيضا أشكال تصور هذه الطبقات والفئات لمفهوم الحرية وطرائق استخدامها لها والمصالح التي ترتجيها من ورائها ، وهو بحث طويل يجب أن يمتد إلى العمق ، وأن يُتناول من جوانب متعددة ، ولكنها متكاملة ، وإنما نشير إليه هنا بمناسبة دور طبقة بعينها احتلت في بعض بلادنا في الجيل الأخير مكان الصدارة في التوجيه ، وهي ما يمكن أن نسميه "بالبورجوازية الصغيرة" ، التي فتحت ثورة أو حركة يوليو أمامها الأبواب ، ونظن أن حصيلتها على كافة المستويات حصيلة سلبية جدا ، بل تصل إلى درجة خيانة الأهداف الاجتماعية العامة ، ومنها هدف الحرية ، لأن هذه الطبقة كانت عون الاستبداد ويده وعيونه المتجسسة ، وهي الآن عون الأجنبي ويده في السيطرة الاقتصادية بخاصة ، إضافة إلى أنها فسرت بعض الحريات الشخصية على أنها تعني الإباحية والفساد الصريح ، مما أساء مرة أخرى إلى دعوى الحرية ، ومهد الطريق بين أسباب أخرى ، لدعاوى التطرف الديني وممارساته .

هذه هي بعض الممارسات الاجتماعية المنتشرة في الفترة الأخيرة ، وهي ممارسات سلبية العائد على مسار الحرية في ثقافتنا ، ولم نرد أن نشير إلا إلى بعض البارز منها ، وقد يضاف إليه ظاهرة "التجسس" البوليسي والحزبي والأيديولوجي في كثير من بلادنا ، مربوطا إليها وجهها القبيح الآخر ، أي ظاهرة الاضطهاد والتعذيب ، التي وجدت صدى قويا لها في الإنتاج الأدبي ، والفني عامة ، المتصل بالحرية في عصرنا هذا .

(٤) أوضاع قومية :

يحتل التحرر الوطني والقومي مكانا هاما، بل ومركزياً، في حركة الحرية في ثقافتنا الحديثة، ليس فقط لأن حرية الجماعة بإزاء العدو الخارجي ضرورة وشرط لقيام الحريات السياسية والشخصية في داخلها، بل وكذلك بسبب إستمرار بعض النظم الحاكمة على ممارسة الاستبداد بدعوى مقاومة الخطر الخارجي المهدد للحرية الوطنية والقومية. ولا حاجة بنا إلى تفصيل القول في أن وضع الحرية الوطنية والقومية بإزاء السيطرة الخارجية وضع يزداد تدهورا منذ هزيمة ١٩٦٧ م الساحقة، باستثناء الانتصار العسكري في حرب أكتوبر ١٩٧٣ م (وهو الذي أضاعته هباء، وخلال أيام قليلة، القيادة السياسية المنفردة المتألهة) وقيام الانتفاضة الفلسطينية، ذلك أن السيطرة الغربية علينا، بكافة الوسائل والأدوات وعلى سائر الجبهات، لم تكن في يوم ما أقوى مما هي عليه الآن، رغم دعاوى الاستقلال المزعوم. ومن أهم مظاهر نقص الحرية المفرط في أوضاعنا القومية اليوم : الديون الخارجية الهائلة القاتلة على كثير من بلادنا وحرب التجويع المتفاقمة، فضلا عن التهديد الصهيوني المتصاعد الذي عاد إلى تكبره بعد هزيمته المؤقتة في ١٩٧٣ م، ويحاول أن يصل بالخداع إلى ما لم يصل إليه بالتعنت والمكابرة. إن أهم ما استجد في أوضاع السيطرة الغربية علينا أنها أصبحت تتم بأيدينا، أي بأيد من داخلنا.

ثالثا : العوائق

كيف نفسر فشلنا التاريخي في تحقيق الحريات، الوطنية والقومية و السياسية و الشخصية، على نحو مستقر ومستمر التنامي والتعمق، بينما نحن نجاهد في هذا السبيل، الموازي تماما لبدء تحركاتنا في عصرنا الحديث، منذ ١٧٩٨ م ؟ سوف نحاول تناول "عوائق" تحقق الحريات على مستويات أربعة : ذاتيا، تراثيا، سياسيا واجتماعيا، وعالميا.

أ ـ ذاتيا :

لنبدأ أولا بمستوى الفرد، فلانَنْسَيَنَّ أن الظاهرة البشرية ظاهرة حديثة جدا بالقياس إلى عمر الكون المقدر ببلايين السنين، وأن الظاهرة الحضارية بالمعنى الاصطلاحي القوي لا يتجاوز عمرها عشرة آلاف عام بأي حال من الأحوال. وربما كان أحد المنظورات الهامة في دراسة الظاهرة الإنسانية منظور تحرر الإنسان، فردا ومجتمعا، وجسما ووعيا، من ربقة الاستعباد للطبيعة من جهة وللبشر الآخرين أنفسهم بل ولذواتنا نحن من جهة أخرى، وربما أمكننا القول إن طريق التحرر سوف يظل ممتدا لعصور طويلة الأمد على كلا الجبهتين. لذا يجدر بنا أن نبدأ دراسة عوائق الحرية بما هو ذاتي، أي

ما هو مركوز في التكوين الإنساني (ولا نخاطر بالقول " في الطبيعة الإنسانية ") بحكم كون الإنسان كائنا طبيعيا من جهة، وموجودا ثقافيا من جهة أخرى، وسنجد أن من أهم سماته، على الجبهتين، الضعف والضعف الشديد في واقع الأمر. ولا يكون الضعف إلا بإزاء قوة مقابلة. ورد الفعل الطبيعي عند الضعيف هو الخضوع بدرجاته المتنوعة وبأشكاله المتباينة. وينبني على هذا أنه كأن هناك في قلب كل إنسان نداء كامنا للخضوع، وكأنه تذكر لوضع الإنسان الأسبق، سواء بإزاء الطبيعة أو بإزاء البشر الآخرين (وفي مقدمتهم الأم والأب والأقوياء من البالغين). ولنتذكر أن أحد أوضاع النوم المتكررة هو وضع التكور الرحمي، وهو ذاته ما يلجأ إليه الإنسان الذي تهاجمه قوة هائلة لا يملك لها ردا سواء من جانب الطبيعة أو من جانب آخرين، فيغطي وجهه ورأسه بيديه ويقترب رأسه من فخذيه عودا إلى التكور الرحمي ذاته. ومن ظاهر الأمر أن التكوين الثقافي للطفل والصبي يغذي شعور التبعية هذا، ومن الوقائع المعروفة أن سني إعالة الأسرة للطفل الإنساني أطول بكثير من حضانة أي حيوان آخر لنسله، وأن عدد هذه السنين في ازدياد، حتى ليبلغ اليوم إلى ما يتجاوز الأعوام العشرين يظل فيها الطفل والشاب "تابعا"، وبالتالي "خاضعا"، على نحو أو آخر، لأسرة أو لآخرين أو للمجتمع ككل، وذلك فيما يخص محض تلبية حاجات المعاش والتكون الثقافي الأساسي. هذه التبعية وهذا الخضوع يكونان في رأينا خلفية وجدانية مناوئة بطبيعتها لتوجه الحرية، خاصة وأن الخضوع والتبعية يخفضان من درجة المسئولية، ويحملان معها ما يحملان من راحة ظاهرية، بينما سبيل الحرية هو سبيل الجهد والمخاطرة والمسئولية. فلنتبه إذن، نحن جميعا، إلى هذا المصدر الكامن الأصلي الدائم لإعاقة روح الحرية.

وربما كان في مستطاعنا جميعا، في سائر لحظات حياتنا وفي مختلف الشئون، أن نلاحظ تأثير "الخضوع الكامن" هذا ونحن بسبيل التردد بين أمرين، وأحدهما لابد أن يكون بالضرورة أقرب إلى المعروف أو المجرّب والآخر أقرب إلى المجهول أو حاملاً درجة من الخطر معه. وقريب من هذا أيضا ما أشرنا إليه من قبل من ترددنا ما بين لا ونعم في أمور الحرية سائرها (وقد نجد حتى اليوم من يترحم على أيام الاستعمار !). ولا شك أن استقالة المواطن وشلل الإرادة وتبلد الحس، وهي جميعا مما أشرنا إليه في قسم سابق، هي ألوان من الخضوع لنداء الخضوع، إلى جوار عناصر أخرى تدخل في تفسير كل ذلك بطبيعة الحال.

وحتى حينما تتحقق الحرية، يظل هناك ميل عندنا إلى مقاومتها، وقد ضربنا على ذلك مثلّ مواقف بعض الطلاب في العمليات التعليمية. إن الحرية استشراف لجديد، وكل جديد مجهول، والمجهول قد يحمل المخاطرة والخطر والخسارة (أو الكسب لمن يريد أن يكون متفائلا). وهكذا، فلابد من تكوين بطانة وجدانية مناسبة لروح الحرية، مساعدة على تكوين "خبرة

الحرية" ، حتى يصبح سلوك سبيل الحرية أقرب ما يكون إلى العادة الثانية ، وإلا فنحن مهددون دائما بالوقوع في سكون "العادة الأولى" ، أي طريق المألوف المجرب . ألا يقول المثل المصري الريفي : "إمش سنة ولا تتخط قناة" ؟

"خبرة الحرية" هذه ، والبطانة الوجدانية المناسبة لروح الحرية تلك ، لن تكون لها قومة إلا بنظام جديد للتربية ، يتجسد أولا في سلوك الأسرة وفي سلوك المعلمين وأجهزة الإعلام المؤثرة قبل أن تنتظر إثماره فيهم . ولن ينتج هذا النظام إلا بعد ظهور نظريات من إبداعنا نحن في التربية ، تقف في وجه تيار التقليد المتأصل فينا من جهة ، والنقل المتصل للنظريات الأمريكية (السيطرة الغربية مرة أخرى وجديدة !) دون إدراك لمبدأ النسبية الثقافية الذي أعلاه الأمريكيون أنفسهم من جهة ثانية ، ولا لوقائع الحال عندنا ، من جهة ثالثة . كذلك لن تتأصل خبرة الحرية والبطانة الوجدانية المناسبة ونحن نرى أكواما من الإنتاج التلفزيوني ، المزعوم تسميته "فنيا" ، يمجد روح التقليد وروح العبودية ، بل ويضع النماذج لذلك سلوكا وأقوالا ، تموله الجهات المحافظة المعروفة ويقوم به قوم ، وأكثرهم من المصريين ولا فخر ، لاهم لهم إلا كسب الأرزاق ، وهي من الفئات على كل حال . التربية والإعلام إذن طريقان هامان إما لتأصيل روح العبودية والتقليد أو لزرع روح الحرية والتجديد . ثم تأتي الممارسة وراء الممارسة ، حتى لكأن السبيل الأخير لترسيخ روح الحرية إنما هو تراكم تراث الممارسة بشكل متواصل متجدد .

ب ـ تراثيا :

ننسى أحيانا أن "التراث" كلمة في المحل الأول ، وهي لم تنتشر إلا في الأعوام العشرين الأخيرة ، وهي ذاتها ليست كلمة "تراثية" . وينسى الأكثرون أن يطلبوا إلى أنفسهم تعريف الكلمة وهم بسبيل استخدامها مع غيرهم ، فتقع الأخطاء تلو الأخطاء . ونحن نعرّف "التراث" بأنه : حصيلة ماض ثقافي للأمة التى أنتمي إليها ، وصفة "ثقافي" هنا تعني ضمن ماتعني "من صنع البشر" . وينتج عن هذا التعريف ما يلي مما يهمنا في دراستنا هذه : أ ـ يمكن أن يتوزع التراث على مراحل زمنية قريبة أو بعيدة ، ب ـ يمكن أن يكون "الماضي" ماضيا في نفس الثقافة التي أعيش فيها أو في ثقافة انتهت دورتها لنفس الأمة التي أنتمي إليها ، فنحن الآن نعيش تكوُّن ثقافة جديدة ، وقد يدري البعض ذلك وقد لا يدريه الأكثرون ، ولكن الأمة الإسلامية كانت لها ثقافة مشتركة انتهت دورتها السابقة تاريخيا ونهائيا مع إنهاء سلطة السلطنة العثمانية في تركيا عام ١٩٢٤ م ، وهكذا فإن رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وابن رشد والجاحظ جميعهم من "تراثي" ، ولكن الأولين ينتميان إلى تراث نفس الثقافة التي أشارك في تكوينها الآن ، والآخرَين ينتميان إلى ثقافة سابقة للأمة

الإسلامية التي نحن امتداد لها أو كنا نشارك في تكوينها السابق. جـ ـ يمكن أن يتوزع التراث على طبقات نوعية مختلفة جدا، وهكذا الحال مع تراث المصري، على سبيل المثال، فهو يتوزع على أربع طبقات على الأقل: حديثة وإسلامية وقبطية ومصرية قديمة. د ـ ليس من الضروري أن يكون التراث مكتوبا، بل يكفي أن يكون "منقولا" و "متوارثا" بأي شكل، ولو على نحو غير "مَوْعيٍّ" به مباشرة. هـ ـ ماليس من صنع البشر ليس من التراث بالمعنى الاصطلاحي. وينتج عن هذا التحديد الأخير أن القرآن، والسنة المكملة له، ليسا من "التراث" الذي نحن بصدده، لأنهما، بحكم التعريف الباطني لهما، "خارج الزمان"، ويمكن لهما أن يلهما دورة جديدة من حضارة وثقافة إسلاميتين هنا أو هناك، اليوم أو غدا.

قدمنا بهذه السطور الطويلة لأن قضيتنا الأساسية الآن هي أن التراث المباشر المشترك فيما بيننا، في إطار ما كان يسمى بالأمة الإسلامية التقليدية بالمعنى التاريخي (لأن الأمة الإسلامية بالمعنى الديني قائمة وممتدة مادام القرآن والإيمان به)، هذا التراث يمتلىء بالعوامل المحبطة لتوجه الحرية، وهي تزيد عددا وقوة وظهورا عن العوامل التي فيه والتي قد تكون مساعدة على ذلك التوجه.

وربما كان أول العوائق التراثية في وجه انتظام حركة الحرية وانتشارها وتعمقها هو ذلك التراث نفسه، الذي أصبح في نظر البعض "مقدسا" (لاحظ الخلط بين "التراث" ومصدري الديانة الإسلامية)، بينما هو ليس من التقديس في شيء، لأنه من صنع بشر وهم بشر ونحن بشر. والتقديس يؤدي إلى التقليد ونفي التجديد، وهو ما ترجم باسم "قفل باب الاجتهاد". وعلى هذا، فإن أول واجبات من يتعرض للتراث بشكل عقلاني أن يؤكد أنه بشري، وأنه إذن نسبي، بل وكذلك أنه ابن وقته، ومادام وقته قد انقضى إما باختلاف العصر أو باختلاف الثقافة أو باختلاف المكان والظروف، فإنه لايعود عاملا "حيا" ونموذجا للاتباع، وإنما يصير "تاريخا" و "ماضيا"، ولكنه قد يكون، مع ذلك، مصدرا للعبرة وحالة تدرس. وانظر من حولك نظرا جيدا تجد أن قدسية التراث المزعومة هي مصدر لألف مظهر من مظاهر وأد الحرية، ولا نثير هنا إلا مثلا واحدا: هو الحملة الشبيهة بالإعصار التي شنها أنصار الشعر التقليدى على دعاة التحرر من بعض مستلزماته في الحركة التي سميت باسم "الشعر الجديد" أو "الشعر الحر".

عائق تراثي ثان أمام توجه الحرية هو انتشار الميل إلى «التكرار»، وتأصله في شتى جوانب أنشطتنا. ومن الطبيعي أن تركن الثقافة، حين يتقدس التراث فيها، إلى محض تقليد الثقات السابقين (والمثال النموذجي هو وضع علم الكلام وعلم الفقه بعد القرن السابع الهجري)، فلا يصبح عليك إلا أن تكرر ماقالوه بأساليب مختلفة في شكلها. والناظر في حياتنا يجد ظاهرة «التكرار» سائدة حتى اليوم، وفي شتى الجوانب: الخطابة السياسية تكرار لنفس الكلام، أغانينا منها ما مضى عليه ستون

عاماً ولاتزال تذاع وتكرر، وعظتنا الديني كان يمكن أن نقرأه في كتب خمسمائة عام مضت، وهكذا الحال مع معظم الأنشطة في حياتنا إلاقليلا، مما لم يأتنا من طريق التراث. ونود أن ننبه إلى أننا لا نأخذ هنا موقفا من قضية «الجديد» كقيمة بذاته، وإنما نشير إلى ظاهرة موضوعية، وإن لم ننتبه إليها، وهي تعارض توجه الحرية، لأنه لاحرية بغير اختلاف أو تجديد أو تغيير، على ما نحب أن نختار من هذه المعاني.

وقد يعرض التراثيون، أو الماضويون، عليك مايظنونه أبوابا للحرية، فيخيرونك ما بين مذهب وآخر، وطريق وطريق مختلف، مأخوذة كلها من الماضي، فيقولون لك على سبيل المثال: كن مالكيا أو حنفيا أو شافعيا أو حنبليا أو كذا في الفقه. وما هذا إلا حالة من حالات ما نسميه باسم «الحريات الزائفة»، لأنهم ينسون أن هذه المذاهب بنات عصرها ومرتبطة بثقافتها، فحين يتولى العصر وتنتهي دورة الثقافة لا يعود لهذه المذاهب من مكان إلا في متحف التاريخ، وقد يحق لها أن تحظى بالاحترام والتبجيل كإنجاز متميز من الماضي، ولكن فيم تتمثل الحرية الحقة في مثل هذه الحالة؟ إنما تتمثل في أن أتوجه، أنا الفقيه مثلا، إلى أصول الدين مباشرة، وأن أستعرض من ناحية أخرى مشكلات المعاملات في عصري وثقافتي، وأتزود بشيء من تاريخ الفقه السابق على سبيل المعرفة لا على سبيل النموذج، وأشرع في تقديم الحلول، وقد تظهر بعد وقت مذاهب فقهية ومذاهب، ولكنها ستكون وليدة ثقافة جديدة، وهذا هو الخط الذي اختطه الشيخ محمد عبده وأراد السير فيه.

ويشكل التراث، «مقدسا»، عائقا هائلا أمام تطوير نظرية سياسية عامة جديدة، لأن نظرياته السياسية تعتمد على فروض مسبقة وتهتم بغايات مخصوصة، ولكن لا هذه ولا تلك مما يناسبنا، فلا يمكن والحال هذه دعم نموذجية النظرية السياسية التراثية، فضلا عن دعم السلوك السياسي ذاته لدى «الراعي» و «الرعية»، بحسب الاصطلاح التقليدي التراثي، لنفس الأسباب التي أشرنا إليها. ومن جهة أخرى، فإن نظم الحكم الاستبدادية تجد معينا لا ينضب في نموذجية التراث السياسي المزعومة. ولسنا بحاجة إلى أن نضيف أن أسوأ ألوان الاستبداد جميعا سيكون ذلك الذي يرتكز على ادعاءات دينية، مثلما رأينا في محاولة نظرية «ولاية الفقيه».

على أن التراث ليس كله نبعا لحجج تقاوم الحريات، وإنما يمكن أن نجد فيه مايعيننا، على سبيل الإشارة التاريخية وبعد اعادة الفهم والتفسير والتأويل، على إقرار الحريات على الجبهات الثلاث التي أشرنا إليها جميعا. وليس من المصادفة في شيء أن رفاعة الطهطاوي لجأ منذ البداية إلى إبراز مواقف وأقوال كانت قد نسبت لعمر بن الخطاب (محاكمته لابن عمرو بن العاص وقوله: «متى

استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»). وهو بسبيل تقديم مفهوم «الحرية» الجديد، كما اتجه نحو **المفهوم التقليدي** «للعدل والإنصاف» باعتباره تعبيرا عن مضمون الحرية السياسية.

جـ- سياسيا واجتماعيا:

هنا تقوم أعظم العوائق وأقواها ظهورا على نحو فوري مباشر. ومما نجده منها منتشرا وفي أكثر من مجتمع من مجتمعاتنا على المستوى السياسي: الحكم الاستبدادي وتوجهات عبادة الفرد في كثير من نظم الحكم، والنظام الشمولي، والدولة البوليسية، والاستهتار بمبدأ سيادة القانون وإن كان معلنا على نحو رسمي، والنظام العسكري في الحكم، وادعاء وصاية الحاكم على المحكومين، واللجوء إلى إعلان حالة الطوارىء والحكم بمقتضاها، وإنشاء القوانين المزعومة دستورية بينما هي تئد الحريات الأساسية، والاستخدام السيء لدعوى وجوب الاستقرار الداخلي أولا، والتلويح بأخطار الإرهاب (بينما يرجع ذلك الإرهاب من بعض جوانبه إلى الفساد المتفشي في بعض الحالات، والراجع في النهاية إلى فساد في نظم الحكم تلك وسياساتها وممارساتها)، ودعوى عدم نضوج المواطنين للقيام بواجب الحريات، والاستخدام السيء للخطر الخارجي من جانب الصهيونية وغيرها، وهناك أخيرا وليس آخرا ميل السلطة السياسية «الطبيعي» نحو الاستمرار والتوسع، وكأن هناك «منطقا» لميل كل سلطة نحو الطغيان والاستئثار.

أما على المستوى الاجتماعي، فهناك استقالة المواطن، وشلل الإرادة وتبلد الحس السياسي، وعدم الالتزام بواجبات المواطنة وحقوقها فضلا عن عدم وضوحها في الأذهان، والاعتماد المتوارث على سلطة الدولة لتسيير أمور المجتمع، ووهم عدل الحاكم لأنه حاكم (وما دام في موقعه فإنما ذلك، فيما يؤدي إليه هذا الوهم، لأسباب فوق فهمنا ولا ينبغي علينا مناقشتها)، والرضى بظاهر النصوص القانونية وبالحريات السياسية والشخصية الزائفة، ولكن هناك على الأخص نوع من خيانة الأمانة عند الصفوة، وهو ما يعود بنا إلى ما أشرنا إليه من جرائم طبقة البورجوازية الصغيرة على الأخص.

إن هذه العوائق السياسية والاجتماعية، وهي ذات خطر لأنها تحدد مسار الحياة اليومية ذاتها، لتثير مسائل هامة ينبغي للقائمين على تقديم نظرية في الحريات أن يتناولوها بما هي جديرة به من الأهمية، ومنها: هل يمكن إقامة الحريات السياسية والشخصية كلها قوية ومرة واحدة؟- هل تستقر الحريات قبل التربية المناسبة أم بعدها أم معها؟- وهل قضية وجوب أسبقية التربية المناسبة قضية عملية أم هي خيال تنظيري؟ - وما مكان الأقليات، بأنواعها، في نظام الحرية؟- ثم ما شروط الحياة الاجتماعية من حيث المبدأ فيما يتصل بإطلاق الحريات وتقييدها؟- وما هو شكل النظام الاجتماعي

(بالمعنى العام) الذي نريده لأنفسنا؟ وهل يمكن أن ننقل نظم الحرية على ماتوجد في الغرب؟ـ وأخيرا وليس آخرا: ما هي الأسباب الحقيقة، لا الظاهرية، لفشل التجارب الديمقراطية في كل من بلادنا وفي مجموعها؟.

د) عالميا:

إن الإطار الأبرز حركة ثقافتنا الجديدة، منذ ١٧٩٨م فطالعا، هو مجابهة الغرب، الذي يهدف صراحة ومباشرة إلى السيطرة علينا ليجعل منا توابع له وسوقا لمنتجاته في المحل الأخير، لأن الغرب حضارة تعبر عن أهداف الطبقة التى سميت بالبورجوازية الكبيرة والتي تضع النشاط الاقتصادى من أجل الربح في المركز تماما من حركتها. وربما تراجع إدراكنا لهذا الإطار الجوهرى، بعد الاستقلال السياسي في العقود الثلاثة الأخيرة على الأخص، وبعد تراجع شكل السيطرة العسكرية من أشكال سيطرة الغرب، ولكن الواقع الحقيقى، لكل من يريد أن يرى، أن سيطرة الغرب علينا (ونحن نتصور الغرب دائما من الأورال إلى المحيط الهادي) عادت لتكون أقوى وأقسوى، وهي في نظرنا اليوم أقوى مما كانت عليه في أي وقت مضى، ويكفي الغرب نجاحا أنه جعلنا لانزال في الوضع الأولي للدفاع عن الذات، فلا نكاد نتفرغ لمتابعة البناء الحضاري والثقافي في مختلف ميادينه. كما ترك الغرب اليابان تفعل على طريقتها، لأنه يريد أن يرى فينا، من المحيط إلى الخليج، بشرا وثقافة ودينا، خطرا عليه. ولذلك فإننا نقول إنه ليس من مصلحة الغرب أن يتركنا نشأتنا نوطد بناء الحريات سائرها في أوطاننا بأسمائها وفي الوطن الثقافي الكبير، ولا نخادع أنفسنا إذا قلنا إنه يتحرك على أساس من هدف وأد تحررنا الوطني والقومي والسياسي والشخصي على السواء، وذلك بوسائل أهمها ما يلي موضوعة بغير تفصيل في هذا المقام:

١ـ إعاقة تحرراتنا الوطنية والقومية بتوكيد سيطرته بمختلف أشكالها، وأخطرها، عندنا، في الأخير، السيطرة الثقافية.

٢ ـ إعاقة إقامة نظم الحريات السياسية بشتى الأساليب: بإفشال ما قد يبدو قادرا على النجاح، وبالمساعدة على تمكين نظم الحكم العسكرية، وبالعمل على إفساد الحياة السياسية بكل الوسائل الممكنة والتشجيع على الفساد، وبربط أكبر عدد ممكن من الجهات الحاكمة إلى عجلته السياسية والأمنية والعسكرية والاقتصادية والمالية، فيجعلهم أعوانا موضوعين للمحافظة على مصالحه، وهماً منهم أن مصالحهم هم أنفسهم كأشخاص ترتبط إيجابا بمصالحه. ونلاحظ أن الغرب، المزعوم "ليراليا" في داخل حدوده، يشجع النظم السياسية الدكتاتورية والعسكرية

والبوليسية في بلادنا هنا أو هناك ، ويوطد قوتها ، وهو ما يظهر عنصرية الغرب بشأن الحريات السياسية : فهي له لأنه جدير بها ، ولا ينبغي أن تكون لنا لأننا غير جديرين بها (وهو نفس موقفه مَن تملك القدرة النووية عسكريا) .

٣ - وفيما يخص إفساد إقامة بناء الحريات الشخصية ، فإن الغرب يستخدم وسيلتين على الأخص :

أ) تشجيع نقل نماذجه هو ، التي كانت نتيجة تجربته الخاصة ، عالما أن ذلك غير ممكن (سواء عبر عن ذلك " كبلنج " " وكرومر " ، أم علماء علم الإنسان الذين يؤكدون على النسبية الثقافية) ، فلا يكون جزاء النقل والتقليد المنافي لطبائع التكوين الثقافي إلا الفشل ، وهو ما حدث بالفعل ، ولعل من نتائج هذه السياسة البارعة أنه لا توجد بعدُ عندنا نظرية في الحريات ، ونصرف النظر عما في كتب المنقولات عن مؤلفات الغرب ، فهي أوراق سودت بمداد الخضوع ولا تدل على مكانة في الفكر ولا على حس بالكرامة .

ب) تصدير الأشكال السلبية لما قد يبدو أنه من الحرية الشخصية ، كتشجيع الدعارة وما يشاكلها ، فتوسم الحرية بالإباحية والفساد ، وتكون ردة الفعل المضادة للحرية ، بينما الحرية الشخصية الحقة أبعد ما تكون عن ذلك (قارن ما فعله الغربيون في مصر في عهد إسماعيل وكشفه عبدالله النديم ، وما فعله الفرنسيون في الجزائر ، وما فعله الأمريكيون في فيتنام وفي أمريكا الوسطى والجنوبية) .

والخلاصة أن تهديد الغرب الدائم بالسيطرة علينا يشكل عائقا من عوائق الحرية ، سواء على جبهتها الوطنية والقومية أو جبهتها السياسية أو جبهة الحريات الشخصية .

رابعا : مشكلات يثيرها مفهوم الحرية ذاته

وهي مشكلات عاتية تجعل العقول تتردد ولا تكاد تتفق ، وتبقى طبيعة الحرية ذاتها أمرا غير واضح أو أمرا نزاعيا على الأفضل ، بل إن هذه المشكلات قد تجعل ذات المفكر على غير حسم من آرائه ، وقد تؤدي ببعضهم إلى مواقف يتهمه معها نقاده بإرساء قواعد الاستبداد السياسي بينما يقول أنصاره إنه الصوت الأعلى في المطالبة بالحرية ، كما حدث مع أحد كبار كتاب الحرية الفرنسيين ، على سبيل المثال .

وما أكثر التعريفات التي يمكن أن تقدم للحرية ، وهي تتعدد بتعدد جوانب النظر إليها (من

حيث السلطة المقابلة، ومن حيث الفرد القائم في مواجهة السلطة، ومن حيث محض الإمكان ومن حيث المدى، ومن حيث شمولها ومن حيث مضمونها ثم من حيث التفاعل أو الخضوع أو الصدام بين الفرد والمجتمع، إلى غير ذلك من جوانب . . .)، ولكن الجامع بين معظم هذه التعريفات، بل قل محاولات التعريف، هو أنها إما أن تنظر إلى الحرية من حيث هي قدرة إيجابية أو أن تنظر إليها من حيث انتفاء القيود، وسوف تجد سائر الكتابات والمواقف تتأرجح ما بين هذا الاتجاه وذاك. ومن هذا الجانب تتحول مشكلة الحرية إلى إشكالية بالفعل.

ولكن لعل المكمن الأول والأكبر لإشكالية مفهوم الحرية إنما يقوم في علاقة الحرية بالقيود، أو قل بوجه أعم : الحرية والسلطة . ذلك أن من يقول بالحرية، وهو لابد أن يعتبرها خيراً، سوف يجد نفسه مضطراً إلى المطالبة بإطلاقها، لأن من يقول بالحد من الحرية يقول بضد الحرية، وهو تناقض، فالاتساق إذن يتطلب المطالبة بالحرية كلها كاملة غير منقوصة ودائما بغير توقف. ولكن وقائع الحياة الإنسانية تشهد بأن هذا أمر غير واقع، بل وقد وتشهد بأنه أمر غير ممكن. أما أنه أمر غير واقع، فهذا جلي للعيون في الحال وفي الماضي، أما أنه غير ممكن، فلأن الحياة الإنسانية تحتاج إلى التنظيم والتنظيم تقييد من نوع ما، ولأن الفرد لايعيش بمفرده. وافتراض الحرية المطلقة للجميع معاً افتراض خارج عن التصور، أو أن نتائجه هي الفوضى المطلقة وحلول الشرور بالجميع، وأخيرا، وليس آخرا، لأن الجسم الإنساني ذاته لا يعرف الحرية المطلقة الدائمة ولا يستطيعها، فهناك "حدود" في قدرات أي من أعضائه على أداء وظائفها، وكفى بهذه الواقعة دليلا، مضافا إليها التلميح إلى الواقعة اليقينية في حياة كل حي : ألا وهي الموت، ومن يقتدر على الحرية الكاملة يقدر على الخلود، وهو غير ممكن.

وإذا نزلنا من مفهوم الحرية بوجه عام، إلى الحريات السياسية من جهة وتلك الشخصية من جهة أخرى، وجدنا أن الحرية لا توجد ذاتها إلا في مواجهة سلطة ما، وهدف الحرية هو الحد من سلطان تلك السلطة، ومع ذلك فلا بد من وجود السلطة؛ وفي شتى الأنشطة، على نحو أو آخر، وفي حدها الأدنى على الأقل. إن السلطة ضرورة إنسانية، تماما كما أن القانون والنظام ضرورتان كونيتان، ومن يقول بالسلطة يقول بوجود قيود على الخاضع لها من جهة أخرى، وبضرورة النظام من جهة أخرى، وفي المقابل فإن من يقول بالحرية سوف يقول بوجود القدرة من ناحية صاحبها وبضرورة الامتناع عن التوجيه والإكراه والإجبار والقسر والتقييد من ناحية السلطة. وهكذا فإن مفهومي السلطة والحرية مفهومان "إضافيان"، لا يقوم أحدهما، في عالم الإنسان، إلا بإزاء الآخر، وبالتالي فإنهما بالضرورة مفهومان "نسبيان"، فلن يمكن أن تقوم سلطة مطلقة ولا حريه مطلقة، وإنما هناك دائما سلطة نسبية وحرية نسبية، وهما، كل منهما بإزاء الأخرى، "متناسبتان" : إن ارتفعت درجة

واحدة منها انخفضت درجة الأخرى، والعكس بالعكس.

ومن مظاهر إشكالية الحرية الهامة، والتي تتصل بما سبق، ذلك التوتر الدائم ما بين بعديها الفردي والاجتماعي. ذلك أن جوهر الحرية أمر فردي، فالفرد وحده هو الموصوف بالحرية على الدقة في مجال الحريات السياسية والشخصية (مع استثناء الحرية التي تنسب إلى المجتمع ككل بإزاء القوى الأجنبية، وحريات الأقليات والطوائف من حيث هي كذلك وليس باعتبار أفرادها)، وربما بدا غريبا أن نتحدث عن "البعد الاجتماعي" للحرية، ومع ذلك فإن الغريب حقا هو أن الحرية الفردية تلك لا تكون كذلك إلا في إطار الجماعة، بل إن الحرية لا تكون كذلك، ولا "يستمتع" بها الفرد، إلا إذا كانت مقبولة على نحو ما من الجماعة ومعترفا بها، فكأني أشترط اعتراف الجماعة بحريتي حتى تسمى كذلك، أما إذا افترضنا شخصا يعيش وحده في جزيرة منعزلة، فإنه لا يمكن أن يوصف لا "بالحرية" ولا بضدها، لأن المجتمع مرجع ضروري للقول بتوافر الحرية أو عدم توافرها. فكأن لسان الحال يقول: أيتها الجماعة أريد أن أستقل عنك، ولكن انظري كيف أفعل وكيف أكون وأعلني مباركتك! إنها ازدواجية البعد والقرب، والرفض والقبول، والفطام والحضانة.

ثم لننظر إلى مفهوم الحرية من زاوية الفرد نفسه، ولنتساءل: كيف تتقوم الحرية عنده؟ هل يخبرها على هيئة تصور عقلي يحدد العلاقات بينه وبين سلطات الجماعة، على نحو ما نجد في إعلانات الحقوق والدساتير والقوانين الأخرى؟ أم نقول إن الحرية تتقوم عند الفرد على هيئة "شعور" و "حس"، تتداخل فيه عناصر من الوعي والإرادة في المحل الأول، وبه يعي أنه قادر على التصرف المستقل؟ أم نقول إن أمر الحرية لا يثبت إلا بالعمل الفعلي، وأنها ليست أمر شعور وتعقل إلا من جانب ثانوي، لأنك إن لم تقم بفعل يجسد اختيارك المستقل، فلن يكون هناك دليل عليه، لأن شعورك ربما يكون وهما؟ وهكذا تتوزع خبرة الحرية على مستويات التصور العقلي والشعور والعمل، ويبقى لنظرية في الحرية أن تحدد العلاقات وأن تعيد الترتيب.

ومن الجلي أن تحديد علاقة الحرية بمفهوم "الحق" و "الحقوق"، الطبيعية وغير الطبيعية، ينبغي أن يكوّن فصلا كاملا من فصول تحديد طبيعة الحرية: فإن كانت الحرية حقاً، فأي حق هي؟ وما صلتها بالحقوق الأخرى من حيث الأصول والفروع؟ أم نقول إن الحرية حالة ملازمة للفطرة الإنسانية أو أنها وضع ابتدائي؟ سبل متعددة، وقد تكون متداخلة، ولكنها مختلفة، وليس من اليسير الحسم فيما بينها.

وإن قلنا إنها قيمة بذاتها، فسوف يتفرع عن ذلك أنها غاية لذاتها، ولكننا في العمل نتخذ من

الحرية وسيلة لأشياء أخرى، قد تكون منها السعادة والكرامة، كما أننا أحيانا نرضى إراديا بالتضحية ببعض جوانبها، فكيف يتوافق ذلك مع كونها قيمة وغاية؟ وهل يستقيم القول بأنها وسيلة ووسيلة معا؟ وكيف يكون ذلك؟

ثم هل الحرية ذات مضمون محدد؟ وما هو؟ أم الأصح أنها إطار عام، كالهواء بغيره لا نستطيع العيش فهو الشرط الضروري لأمور أخرى، أو قل إنها "مُكْنَة" بلغة القانونيين؟ ولكن إن كانت إطاراً ومُكْنَةً وحسب، فكيف يمكن مع ذلك أن نتحدث عن كونها قابلة للزيادة والنقصان؟ أم نقول إن الحرية "حالة" معينة؟

هذه بعض جوانب الإشكال التي يثيرها التأمل على مفهوم الحرية ذاته، أي على طبيعة الحرية، وغيرها كثير، ولم نكن نبغي الحصر الكامل، ولا كان من موضوعنا الاختيار بين البدائل، بل هدفنا منذ البداية التأكيد على عمق إشكالية الحرية بالمعنى الذي حددناه في القسم الأول. ولنا من بعد ذلك ملاحظتان: الأولى، أننا كنا، فيما سبق مباشرة، بشأن مشكلات نظرية تتعلق بالمفهوم وبالتعريف، أما مشكلات التطبيق فإنها تكوّن مسألة أخرى قائمة بذاتها. الثانية، أننا كنا بسبيل التأمل المباشر على مفهوم الحرية، وبغير لجوء إلى دروب المعرفة التاريخية للنظريات، وخاصة تلك التي قدمها الغرب، لأننا نريد أن نبدأ من الوجود ذاته وليس من تجربة نوعية خاصة، ونسبية بالتالي، لثقافة مغايرة، وإن كان من واجب المفكر أن يكون على دراية بتجارب الآخرين، ولكن على مستوى معرفة الآخر من حيث هو آخر، لا أكثر.

خاتمة:

لقد حاولنا في الصفحات السابقة أن ننظر إلى مسألة الحرية من زاوية واحدة: هي زاوية إشكاليتها، أي من حيث جوانب الغموض والنزاع والتداخل وعدم الحسم والتناقض والصعوبات والعوائق، مميزين ما بين "الحرية الذاتية"، حرية الإرادة، والحريات الموضوعية الاجتماعية، حاصرين اهتمامنا في وضع الأخيرة وحدها في ثقافتنا، مبينين "مأزق جبهاتها الثلاث" الذي نعيش فيه طوال تاريخنا الثقافي الحديث ولا نزال، مؤكدين على جانب عوائق إقامة الحرية منبهين إلى ما يحتويه مفهوم الحرية ذاته من إشكالية عميقة. وهكذا كان هدفنا الأول إبراز وجه الإشكالية في قضية الحرية من حيث غيابها وحضورها، نقصها واستكمالها، تأخرها وتقهقرها، سوء فهمها وسوء وضعها، غياب نظرية مفصلة قوية عامة بشأنها، وما يحيط بها من ممارسات خانقة وأجواء ملوثة وأخطار قد تكون قاتلة. ومن الجلي أن العرض التاريخي لم يكن مقصدنا بحال، وإنما أردنا التعمق في

فهم أوضاعنا وفي فهم مفهوم الحرية من حيث هو إشكال، ليس على مستوى تقرير الوقائع، فليس هذا من شأننا، وإنما على مستوى بناء التصورات، وهي لابد في النهاية، وفي مجال الحرية، أن تتجسد في وقائع. ولكن هذه المعالجة، من جهة أخرى، وإن كانت معالجة نظرية، إلا أنها تنطلق من تأمل الوقائع التي تكوّن وضعنا الثقافي الحديث في أمة الثقافة العربية الحديثة وفي أوطانها المحددة، ولا تنطلق من المبادىء، ومكان هذا التوجه الأخير هو النظرية العامة للحرية. لقد أردنا النظر إلى واقعنا المشترك لتبين ملامحه ومحاولة صياغته نظريا على مستوى التساؤل بوجه خاص. وحاولنا أن يكون تساؤلنا عن الحرية في بلادنا حرا هو نفسه، فلم نحصر اهتمامنا في إعلان مواقف فريق دون فريق، بل أردنا النظر نظرا شموليا وموضوعيا بقدر الاستطاعة. كذلك كان أفق الفكر في أثناء الكتابة متسعا أمامنا ليضم نظرات إلى التراث، وإلى التاريخ السياسي والممارسات السياسية، وإلى النظم والأفكار السياسية، وإلى بعض اتجاهات الفكر، وإلى الأوضاع الاجتماعية العامة، وإلى العلاقة مع الغرب، وإلى الاستعمار وسيطرة الغربيين ومحاولات الاستقلال، وغير ذلك مما يكوّن "الأفق الثقافي" للحرية.

إن هذه الدراسة دعوة غير مباشرة لبناء نظام الحريات في بلادنا على نحو مستقر، مع التنبيه إلى معاكسة الغرب لنا معاكسة مبدئية ومستمرة وخطرة. وهذا البناء المستقر ينبغي أن تسبقه بالضرورة نظرية عامة، بل نظريات، في الحرية، ولن يكون لها من جدوى إن ظهرت بطريقة النقل المقلد عن الغرب، وكل تقليد عبودية، فلابد أن تكون نظرية إبداعية يقوم بها من أحاطوا بتاريخنا وتاريخ غيرنا وبأفكار الجميع، وقدر لهم من القدرات على الإبداع الجديد ما قدر. ولقد حاولنا، فيما يخص هذه الدراسة، ألا ننظر فيها إلا إلى أنفسنا، رافضين المبدأ الضمني الذي يوجه جهود الكثيرين وهو مبدأ نموذجية الغرب ووهم الحضارة الواحدة والعقل الواحد والإنسانية الواحدية، وذلك، أي رفضنا، انطلاقا من مبدأ النسبية الثقافية. ولكن الحق أن الأمور أصعب بكثير مما نتصور، بل ومما يمكن أن نتصور، لأن إقامة نظرية في الحرية، تكون جديرة بالصمود والبقاء وقادرة على التوجيه، ليس ممكنا، على ما يبدو، إلا بعد الاستقرار على إجابات متعمقة لأسئلة ذات خطر: فما هو الحق وما هي الحقوق عامة؟ وما الطبيعة الإنسانية وما خصائصها واتجاهاتها؟ وما هو النظام الاجتماعي العام الذي يمكن أن نرتضيه؟ وكيف نريد للعلاقة الإنسانية أن تكون؟ ثم ما هو مكان الإنسان في الكون؟ وكيف سيكون شكل المستقبل الذي نفكر له على المستوى البيئي والإنساني معا في ظل اكتشافات التكنولوجيا الهائلة التي لا تزال في بدايتها وحسب؟ باختصار قبل نظرية في الحرية تحتاج إلى فلسفة عامة. فهل نتراجع أمام الصعوبات؟ إننا نضع الصعوبات أمام وعينا لا لننكص عن مجابهتها، بل لكي نفكر كيف ننتصر عليها من أقوى سبيل.

الديمقراطية والدستور

د. ميشيل حنا متياس *

* أستاذ الجماليات في جامعة ولاية مسيسبي

السؤال الرئيسي الذي أطرحه في هذه الدراسة هو: ما هي الظروف التي يمكن فيها للدستور أن يلعب دورا مؤثرا وفعالا، في دعم الصالح العام في المجتمع؟ ماهي نوعية الآلية، أو القوانين، أو الإجراءات التي تمكن الشعب من تحقيق أهدافه كأفراد وكجماعة إنسانية؟ وأنا بطرحي هذا السؤال أزعم أن الدستور أداة للفعل Instrument of action، فهو بهذا المعنى وسيلة لتحقيق غاية، فالشعب يجتمع ويختار دستورا لكي يحقق كجماعة مالا يستطيع تحقيقه كأفراد. وسوف أسوق، على سبيل المثال، الفقرة الأولى من دستور الولايات المتحدة التي تقول: «نحن شعب الولايات المتحدة، لكي نشكل اتحادا أكمل، ونوطد العدالة، ونؤمن الهدوء الداخلي، ونعاون على الدفاع المشترك، وننشر المنفعة العامة، ونحفظ نعمة الحرية لأنفسنا ولأجيالنا القادمة، فقد أعددنا وأصدرنا هذا الدستور للولايات المتحدة الأمريكية.» وعلى القارىء أن يتأمل أيضا الفقرة التالية من دستور ٣ مايو (آيار) البولندي: «بعد أن اقتنعنا أن مصيرنا المشترك يعتمد تماما على إعداد وإصدار دستور وطني . . . ولما كنا نقدر الوجود السياسي، والاستقلال الخارجي، والحرية الداخلية للأمة أكثر من الحياة ذاتها، بل أكثر من أي اعتبار شخصي . . . ولكي نمارس حقوقنا الطبيعية، بحماس وثبات، فإننا نؤسس الدستور الحالي». وهكذا نتبين أن مضمون هاتين الفقرتين هو أن الدستور نوع من التوجيه directive، أو الخطة أعني خطة عمل. هنا نفترض، كما نفترض بأي دستور، أن تحقيق الأهداف الإنسانية يتطلب خطة توضح الخطوات أو التعليمات الضرورية لتحقيق هذه الأهداف. ونحن دائما بحاجة ماسة لدراسة جدية، وتقييمية لخطة كهذه، خاصة في أوقات التحول، والتحدي، والأزمات. كثيرا ما نسمع أنه، على عكس القانون المدني، يجب أن نعتبر الدستور كوثيقة ثابتة لايمكن للفرد أو للأغلبية المؤقتة العابرة أن تغيرها على الأقل لثلاثة أسباب: الأول: لأنه يعبر عن قيم وطموحات الأمة ككل. الثاني: لأنه أساس الهوية القومية. الثالث: لأنه أساس الاستقرار السياسي. هذا النمط من الاستدلال صائب إلى حد كبير، وأنا أؤيده. ولكن لانستطيع الاستنتاج منه

أن الدستور لايمكن تغييره أو تعديله أو إصلاحه أو اكتماله فظروف الحياة الإنسانية ومضمونها في تغير وتحول مستمر، خاصة في أوقات كالتي نعيشها الآن. وهي تغيرات تطرح تحديات جديدة، وتثير مشاكل جديدة، وتفتح أبعادا لإمكانات جديدة. فكيف يمكن للدولة أن تواجه هذه التغيرات والتحولات؟ وكيف يمكن لها أن تسخر مواردها المادية والاجتماعية والروحية وتستثمرها على أفضل وجه لكي تنمو وتنتعش وتبقى فعالة في تقدم موكب الحضارة الإنسانية؟ ما هو دور الدستور في هذا التقدم؟

لكي يكون الدستور أداة للتقدم الاجتماعي، يجب أن يكون مشروعا Valid، ولكي يكون مشروعا يجب أن تتحقق فيه الشروط التالية:

أولا: يجب أن يقوم الدستور المشروع بوظيفة المعيار القانوني الأعلى الذي يفرض منهجا يعتمد عليه المجتمع في تشريع قوانينه، وفي ترجمة هذه القوانين، وفي تحديد شروط تطبيق هذه القوانين. أقول «قانوني» لأن مواد الدستور هي مواد عامة ولها صفة القانون. ورغم أنها ليست مصدرا للقانون المدني، فإنها تعرف حدود التشريع، أعني أنها تضع الشروط الأساسية، أو الأدنى للعمل التشريعي. ولهذا فلا يمكن اعتبار أي قانون مشروعا إذا ما انتهك روح هذه الشروط أو حرفيتها. وأقول، علاوة على ذلك أنه «معيار» norm، لأن المواد التي تشكل وحدة الدستور هي المقياس الأسمى الذي يحدد نظام وكيفية إدارة حياة الشعب ولأنه لايجوز لأي فرد أو مجموعة من الأفراد انتهاك هذه المواد. لهذا يمكننا القول إن الدستور يتمتع بصفة الأمر، أعني أن له طبيعة آمرة، ومن ثم فهو السلطة العليا في الدولة التي يعتمد عليها الشعب في تعريف معنى عدالة وخير الأحكام عامة والمؤسسات والمشاريع الاجتماعية خاصة.

ولكن لكي يقوم الدستور بوظيفته كمعيار قانوني أعلى في المجتمع، فإننا يجب أن نجعله يضع الأساس في نظام قانوني عادل، أي يجب، بعبارة أخرى، أن نجعله أساسا لجماعة إنسانية، لأن القوانين العادلة تحوي في جوفها شروط المساواة الاجتماعية. والواقع أن المساواة هي إحدى المتطلبات الجوهرية للعدالة. ومن ناحية أخرى فإن القوانين لها صفة العمومية ومن هنا كانت غير متحيزة im-partial، لأنها لم تسن لكي تخدم مصالح شخص أو مجموعة من الأشخاص بل الدولة ككل. والمواطن في هذه الدولة لابد أن يتمتع بمرتبة الكائن الإنساني، لأنه يقود حياة مسؤولة: يأخذ ما يستحقه ويعطي ما عليه من واجبات إلى الآخرين. فهو يوجد ويسلك تحت شروط الحرية والاحترام الإنساني. وحسب اعتقادي، لايمكن لأي دولة أن تزدهر إن لم تخلق وترع شروطا كهذه، لأن هذه الشروط تساعد على نشر الثقة المتبادلة والتعاون بين المواطنين، ومن ثم تدعم الشعور بالجماعة. أما الشعور بالظلم فهو أكبر مصدر للإحباط والنقمة والاغتراب، والثورة ضد السلطة الحاكمة، كما أن

الظلم في الدولة يزرع بذور الأنانية والجشع والاستغلال، ويزرع أيضا بذور الانقسام والنزاع والشقاق، كما يؤدي شيئا فشيئا إلى الكساد في الدولة، وربما انقراضها. لقد عبر عن هذه النقطة بوضوح وحكمة ستانيسلاف ستاشيتش Stanislaw Staszic أحد المؤلفين الروحيين لدستور ٣ مايو (أيار) البولندي في مقالة عنوانها «الإنسانية». يقول ستانيسلاف: «الحرية التي لاتبنى على العدالة كلمة فارغة مليئة بألوان الخداع... على جميع الناس أن يأخذوا حذرهم من الأنانية والاهتمام المفرط بالذات، وأن يأخذوا حذرهم من الغش والتعصب، والكلمات التي لاتخدم سوى الأنانيين أصحاب القلوب القاسية الجافة، وأن يأخذوا حذرهم من الحرية والتقدم اللذين يخلوان من العدالة. على جميع الناس أن يعملوا على تحسين روح الوطنية ونشرها في مجتمعاتهم القومية لكي يؤسسوا ويضمنوا سعادة شاملة ومتساوية بين الجميع»[1].

وفي استطاعتنا أن نرى صدى هذا النداء في الفصل الخامس من كتاب أرسطو «الأخلاق النيقوماخية» Nicomachaean Ethics حيث يقول: «ولكن في التجمعات associations التي تقوم على التبادل المشترك، فإننا نجد العدالة بهذا المعنى تشكل الربط الذي يحفظ وحدة المجتمع، أي، التبادل بناء على مبدأ التناسب Proportion لا على المساواة المبنية على التبادل الحرفي exact equality، لأن العائد الناجم عن التبادل المشترك وفقا لمبدأ التناسب... هو الذي يحفظ وحدة الدولة»[2].

ولكن ما هي الظروف التي تستطيع فيها الدولة أن تحقق التبادل العادل؟ وأنا أطرح هذا السؤال لأننا لانستطيع أن نقول أن جميع القوانين الوضعية صادقة، أو خيرة. وإنما بعضها يخدم مصلحة القوي، في حين أن بعضها الآخر شرع بسرعة، وبغير اعتبار جدي للمصلحة العامة. وقوانين كهذه، فيما يرى أفلاطون، لاتستحق اسم «القانون». ولكن لكي يكون القانون صادقا، أو عادلا، يجب أن يعبر عن مصلحة الشعب بأجمعه وأن يخدمه: إن وحدة هذه المصالح تشكل شعور الشعب أو بالأحرى تصوره للعدالة. يقول أرسطو: «الخير في إطار السياسة هو العدالة، وتتكون العدالة مما يحقق المصلحة العامة»[3].

إن هذا التصور للعدالة وعلاقتها بهدف الدولة الأسمى هو الذي دفع فلاسفة القانون خلال الـ ٢٥٠٠ سنة الماضية إلى الإصرار على القول بأن الدولة الصالحة، بمعنى الدولة العادلة، يحكمها القانون لا الإنسان وأعلنوا بوضوح تام أن الحكام رغم عمق معرفتهم وحكمتهم، ورغم أصالة وطنيتهم، فإنهم يفتقدون الكمال، إذ ليس في استطاعتهم أن يحرروا أنفسهم تماما من قدر من التحيز وقصر النظر والجهل. يقول أفلاطون: «يجب على البشرية أن تضع لنفسها قانونا معينا وتدير حياتها وفقا له، أو أن تعيش بطريقة لن تكون أفضل من طريقة الحيوانات المتوحشة وهذا للسبب التالي: لايوجد إنسان تمكنه مواهبه الطبيعية من إدراك خير الإنسانية كجماعة وتكون لديه الرغبة والإرادة في

هذا الخير الذي أدركه. (4) وينطبق هذا القول، مع الأسف، على وضعنا السياسي الراهن، لأن بنية الحياة الإنسانية اليوم التي تذهل العقل بتعقيدها على الصعيد الاقتصادي والفني والسياسي، والتكنولوجي والاجتماعي، لايمكن إدارتها من قبل شخص واحد أو من قبل مجموعة من الأشخاص. نحن بحاجة ماسة إلى آلية تمكننا من اكتشاف مصالح الشعب كحقيقة تاريخية، وتنظيم هذه المصالح بناء على أهميتها، على أن نحاول بعد ذلك صياغتها كقوانين فعالة في حياة الشعب، وفضلا عن ذلك فنحن بحاجة ماسة إلى أن نضع إحساس الناس بالعدالة في مؤسسات أو بعبارة أخرى إلى تأسيس institutionalijaton شعور الشعب بالعدالة. نحن بحاجة ماسة ثالثا، إلى خلق الشروط القانونية والسياسية الضرورية لحماية سيادة هذه المؤسسة في الدولة، لأنه حتى في بعض الدول التي تحترم سيادة القانون نرى، في أوقات الأزمات، ميولا جدية لاستبدال القانون بسلطة الإنسان. يجب أن تظل فضيحة «ووترغيت Water gate» الشهيرة في الولايات المتحدة في منتصف السبعينات، والتي تحدث باستمرار على مسرح السياسة العالمية، نذيرا بأن السعي من أجل العدالة، والحرية، والديمقراطية لايزال هشا، مهددا بالأنانية والقوة التعسفية واللاعقلانية الهدامة، ومن ثم فإننا عندما نضع الدستور أو نقوم بتعديله أو تغييره، فإن علينا أن نتأكد من أنه يحتوي على آلية، أو مجموعة من الإجراءات العملية، التي تمنع إساءة استعمال السلطة السياسية عامة والإساءة إلى العدالة نفسها بصفة خاصة.

ثانيا: لكي يكون دستور الدولة صادقا، يجب أن يعبر عن الإرادة، أو الروح، العامة للشعب، أي عن إحساسه بالقيمة Sense of value (أعني بالقيمة الأخلاقية والدينية والفنية والثقافية والاقتصادية) كذلك لابد أن يعبر عن المزاج النفسي للناس، وعن تقاليدهم وطموحاتهم المستقبلية. هذا المبدأ، الذي أتى به أولا مونتيسكيو Montesquieu واعتنقه فيما بعد فلاسفة مثل روسو Rousseau وكانط Kant، وهيجل Hegel، أصبح المبدأ الأساسي للديمقراطية الحديثة، ولنظرية الحكومة الدستورية المعاصرة. إنه مبدأ التحقيق الذاتي، وهو مبدأ يقول في حقيقة الأمر إن هدف الدولة هو الحرية. ولكن لكي يستطيع الشعب أن يحقق هذه الحرية يجب أن يحكم ذاته، أي، يجب أن تكون القوانين التي تدير حياته العملية صادرة عن إرادته، ولهذا فإن هذه القوانين ينبغي أن تعبر عن مصالح هذا الشعب وأن تكون تجسيدا لها. وعلينا أن لاننسى أبدا أن الحرية هي الشرط الأساسي للكرامة الإنسانية. فالإنسان العبد إنسان بدون كرامة. والإنسان الذي لا يحكم نفسه يحتل مكانة في الوجود مساوية لمكانة الشيء، لأنه لايشعر، ولايفكر، ولايقوم بأفعاله من إرادته بل وفقا لإرادة شخص آخر أو سلطة خارجية. هذا النوع من البشر يوجد في المجتمع ويقوم بوظائفه الشخصية والاجتماعية كوسيلة، لاكفاعل Subject. والإنسان الذي لايعيش كفاعل لايعيش، بحكم الضرورة، كعقل، وعندما لايعيش، أي لايدبر أموره، كعقل فإنه يرد إلى مستوى الحيوان.

تكمن السلطة العليا في الديمقراطية في إرادة الشعب. ولكن، كما لاحظ العديد من النقاد، من هو أو بالأحرى هم، "الشعب"؟ ماهو المقصود بكلمة "الشعب"؟ وكيف بإمكان الشعب أن يكتشف ويعبر عن إرادته كشعب، أي كجماعة إنسانية متحدة بأهدافها ورغباتها وبطريقة تحقق هذه الأهداف والرغبات؟ أو كيف بإمكان جمهور من الشعب الذي يختلف بمؤهلاته النفسية، والأخلاقية، والعقلية، والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية أن يتصور، ويوافق، وينفذ الدستور؟

سوف أعلق على هذا السؤال بملاحظتين. الأولى: عندما نتكلم عن "الشعب" لايجوز لنا أن نقصد الأغلبية، أو القسم الأكبر من المجتمع، ولايجوز لنا أن نقصد "المجتمع" عامة أو بصورة مجردة، ولكن الأفراد الجزئية Particular individuals أي المواطنين الذين يشكلون المجتمع بأجمعه. أعتقد أنه على المشرّع أن يركز انتباهه في عملية التشريع على الفرد الذي يساهم عمليا في حياة الدولة. الملاحظة الثانية: لايجوز اكتشاف وتحديد وصياغة ارادة الشعب من قبل السياسيين. ولايجوز وضع هذه العملية تحت رحمة المناورات السياسية أو الصراعات المختلفة بين القوى السياسية. لايجوز، على سبيل المثال، تحديدها من قبل الأغلبية، لأن المصلحة التي نريد تحديدها وإعلانها ليست مصلحة شخص أو مجموعة من الأشخاص، بل مصلحة الشعب كجماعة إنسانية لها هوية روحية وحضارية وتاريخية. يجب أن نضع اكتشاف الإرادة العامة على عاتق الطبقة المثقفة في المجتمع، تلك الطبقة التي تملك تصورا وفهما واقعيين لحقيقة الأمة التاريخية والروحية، والتي تملك بصيرة وجودية واضحة لنسيج المجتمع الأخلاقي والاقتصادي والديني والفني والتربوي، كما أن لديها إلماما واقعيا لمشاكلها واهتماماتها الراهنة وطموحاتها المستقبلية. لايمكن المساومة، في هذا النوع من الجهد، بمصالح الشعب، بل يجب علينا أن نعتمد على الرؤية العقلية، دائما مركزين نظرتنا الفاحصة، النقدية، المخلصة على أولاً: حقوق الشعب الجوهرية كجماعة إنسانية، وثانياً: مصالحهم الواقعية الضرورية لازدهارهم كبشر. يجب أن تكون الحكمة التشريعية هي الحاكم الأعلى في تقرير مسيرة الدولة المستقبلية وإدارتها. وسوف أشير هنا إلى رؤية أرسطو في هذا الصدد: "الإنسان الذي يرى أن القانون يجب أن يحكم هو نفسه الإنسان الذي يذهب إلى أن الله والعقل فقط يجب أن يحكما. والإنسان الذي يرى أن الإنسان يجب أن يحكم يضيف إلى الحكم خاصية الحيوان. فالشهوة لها هذه الخاصة. ومرة أخرى، فإن السلوك الانفعالي يفسد المسؤولين السياسيين حتى ولو كانوا أفضل الناس. إذن يمكن تعريف القانون (بوصفه الصوت الخالص لله وللعقل) وهو في هذه الحالة يمكن تعريفه بأنه العقل الخالي من الانفعالات."(٦)

إن الغاية من وضع الدستور، أي من تنظيم حياة الشعب، ليست، كما ذهب هيجل، إقامة "المجتمع المدني" حيث يعيش الناس كأفراد أو ككائنات اقتصادية، وإنما إقامة "الدولة"، أي،

الجماعة الإنسانية. ولكن لايمكن تكوين هذه الجماعة إن لم تكن القوانين التي ترتب وتوجه حياة الشعب قوانين عادلة، إن لم تضع الشروط الإنسانية للتحقيق الذاتي. فالقانون هو المحرك الأول للحياة الاجتماعية، وهو أيضا الواسطة الأولية في تأنيس humanization، ومن ثم في تحضير الإنسان. القانون هو القوة الأولى في تربية الشخصية الاجتماعية والسياسية. لن يخفي هذا الدور الذي يلعبه القانون في الحياة الإنسانية فلاسفة مثل ديموقريطس Democritus، وفيثاغورس Phythagoras، أفلاطون وأرسطو. ولن يخفي أيضا فلاسفة الأخلاق في العصور الحديثة والمعاصرة. لهذا السبب لايستطيع المشرع أن يتجنب الجانب الأخلاقي في تربية الأطفال. "يجعل المشرعون المواطنين صالحين"، يقول أرسطو، "بتكوين عاداتهم. هذا مايرغبه جميع المشرعين، وهؤلاء الذين لايقومون بهذه العملية بصورة فعالةلايحققون هدفهم المنشود، في الواقع، هذا الذي يميز الدستور الجيد من الدستور السيء"[6].

النقطة المحورية في هذه المناقشة هي الحرية المدنية، أي حرية الأفراد في السعي وراء أهدافهم بدون أي تدخل من قبل الدولة. الدستور الصادق هو الدستور الذي يحمي حقوق المواطنين التي لايمكن الاستغناء عنها في تقدمهم الإنساني، في عملية تحقيق أهدافهم كأفراد وكأعضاء مسئولين في المجتمع.[7]لهذا نرى في أغلبية الدساتير الديمقراطية، منذ بدء الدساتير الأول (البولندي والفرنسي والأمريكي) تشديدا بارزا على حقوق الإنسان، وعلى ضرورة حماية هذه الحقوق مهما كان الثمن. ويمكن تمييز نوعين أساسيين من هذه الحقوق. الأول حقوق فردية، مثلا، حق الملكية، والضمير، والاعتقاد، واختيار مهنة، والسرية، والسعي وراء السعادة وفقا لرغبة إرادة الفرد. الثانية حقوق اجتماعية، مثلا، حقوق التجمع، والتعبير عن الرأي، والتنقل، والتصويت، والسلامة، والثقافة. الكثير من الفلاسفة يعتقدون أن هذه الحقوق، وحقوق أخرى مثلها، طبيعية وكلية.[8] وعندما نقول، أولا، "كلية" نعني أنها امتياز مطلق لجميع الكائنات البشرية بغض النظر عن لونهم، وجنسهم، وعرقهم، ومهنتهم، ومكانتهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. كل إنسان يمتلك هذه الحقوق بقدر ما يستطيع ممارسة الحرية أو بقدر ما يستطيع القيام بواجباته كمواطن مسؤول. وعندما أقول، ثانيا، "طبيعية" نعني أنها ليست هبة أو منحة يقدمها الدستور، أو بعض الأشخاص المميزين، للشعب. كل شخص يمتلكها ويستحقها فقط لأنه كائن إنساني، أي، لأنه لا يمكن أن يوجد أو يعيش ككائن إنساني إن لم يتمتع بها في مسيرة حياته اليومية. هذا الامتياز امتياز أخلاقي. وكل محاولة لتجريد شخص ما من هذا الامتياز هي محاولة حرمانه من إنسانيته. إذن فإن حماية هذه الحقوق يجب أن تكون هي المبرر في وجود الدستور. ولهذا يمكننا القول بأن الدستور صادق بقدر ما يحمي ويساعد على نشر حقوق المواطنين الأساسية. وفي اعتقادي، أن معظم الدساتير، إن لم يكن كلها، التي تفاخر بها الدول الديمقراطية في العالم المعاصر تؤمن بهذا

المبدأ. ودستور "الثالث من مايو" البولندي، وهو أحد أقدم الدساتير الديمقراطية يعبر عن هذه النقطة بوضوح، وهنا نقرأ: "... ومقدرين أكثر من الحياة ذاتها، وأكثر من كل اعتبار شخصي، الوجود السياسي، والاستقلال الخارجي، والحرية الداخلية للأمة، التي تسلمنا مسؤولية حمايتها.... من أجل المصلحة العامة، وحماية حريتنا، وحفظ مملكتنا وأملاكنا: ولكي نمارس حقوقنا الطبيعية بحماس وثبات، نؤسس باحترام، الدستور الحالي." هنا في هذا المقطع نرى تمييزا واضحا بين الحرية المدنية والحرية الفردية. وعندما يتكلم واضعو هذا الدستور عن الحرية الداخلية والخارجية فإنهم يقصدون الحرية "المدنية"، وعندما يتكلمون عن الحقوق الطبيعية فإنهم يقصدون الحرية الفردية. أي، لا يمكنني أن أمارس وأتمتع بحقوقي الفردية إن لم تشكل القوانين والمؤسسات السياسية، التي تتم ضمن إطارها حياتي الشخصية، شرطا كافيا لكي أمارس وأتمتع بهذه الحقوق. إن قوانين الدولة في النهاية أساس الحرية. نحن مدينون بهذه الفكرة للفلاسفة الرواقيين. في دراسته للقانون المدني في Pro Aclufntio Oratio (فصل ٣٥، مقطع ١٤٥) يقول شيشرون: "القوانين أساس الحرية التي نتمتع بها، نحن جميعا عبيد لها لكي نكون أحرارا."

ثالثا: لكي يكون الدستور سلطة فعالة في الدولة، أي لكي يقوم بوظيفته كالسلطة العليا في إدارة جميع شؤون الدولة. يجب أن يحتوي على آلية تحمي وحدة حكم القانون وسياسته، فالدولة الديمقراطية جوهريا دولة قانونية، وهي دولة يحكمها القانون، لا الإرادة الإنسانية. إذن، لكي نمنع احتمال إساءة استعمال أو اغتصاب سلطة الدولة من قبل شخص أو مجموعة من الأشخاص، ولكي نمنع احتمال تطور الحزبية أو الطائفية الاقتصادية أو السياسية أو الدينية أو الإيدلوجية، يجب فصل سلطة الدولة إلى ثلاث سلطات فرعية: السلطة التشريعية، المسؤولة عن سن القوانين، والسلطة القضائية، المسؤولة عن تفسير القوانين، والسلطة التنفيذية، المسؤولة عن تطبيق القوانين. هذه الفكرة التي أول من تصورها لوك Locke، ومونتيسكيو Montesquieu، و أصبحت مبدأ ثابتا في العديد من الحكومات الديمقراطية، تشتمل على مايسمى عادة نظام من الضبط والموازنات Checks and Balances، لايجوز، وفقا لهذا النظام، لأي فرع من الحكومة أن يسيء استعمال سلطته أو يتدخل في مجالات الفروع الأخرى، فكل سلطة من هذه السلطات تشكل نوعا من الوازع الأخلاقي للسلطات الأخرى. وهذه السلطات مستقلة عن بعضها البعض، ولكنها ليست منفصلة، أو مفترقة، عن بعضها البعض، ولايتمتع أي منها بوجود تام الاستقلال عن وجود الآخرين، أي كل سلطة مرتبطة ضمنيا مع السلطات الأخرى. ولهذا يمكننا القول إنها تشكل نوعا من الوحدة. وهذه الوحدة متأصلة في الدستور، أي في إرادة الشعب. وعندما تنفصل هذه السلطات فعليا عن بعضها البعض، فإن ذلك يعني ضعفا، وربما انهيارا تدريجيا لقوة الدولة.[٩]

السمة الخاصة التي تميز هذا النظام هي أنه يؤسس institutionalize (أعني يقيم مؤسسات) تشكل آلية تؤهل المواطن أن يدافع عن نفسه ضد الدولة. وهي تحفظ، بالإضافة إلى ذلك، سلامة وحكم القانون، وهذا لسببين: الأول بما أن القانون قضية عامة، وينطبق بالتساوي على جميع المواطنين، يمكننا، مبدئيا، أن نتنبأ بجميع أعمال الحكومة. إذن، يعرف المواطن مسبقا في أي وقت يمكن، للدولة، أو لايمكنها أن تتدخل في حياته. هنا نفترض أن أي تدخلات حكومية هي إجراءات مبررة مسبقا من قبل الدولة، وبصورة أدق، أن هذه الإجراءات تدخلات قانونية. السبب الثاني: إن قانون الدولة ملزم لجميع المواطنين بغض النظر عن وضعهم الاجتماعي والسياسي. هذا يعني أن القضاة، والمشرعين، والمسؤولين في المراكز التنفيذية على المستويات العليا في هرم الحكومة يخضعون كبقية المواطنين، لحكم القانون. هذا يبين بكل وضوح أن الدولة، بصفة دقيقة نظام من القوانين، وأن معنى وحدود هذا النظام محدود ومبرر، وأنه السلطة السياسية العليا في حياة الدولة.[10]

وهنا في هذه المرحلة من البحث قد يسألنا ناقد: هل يمكن لهذا النظام أن يؤدي وظيفته كالسلطة السياسية العليا في الدولة؟ لأنه يبدو أن الدولة الدستورية كنظام من القوانين، أو المعايير القانونية، ضعيفة، عاجزة عن القيام بواجباتها، لأنها بحاجة إلى نزعة وإرادة سياسية لكي تحول الدستور إلى مؤسسات، وأنظمة، ومشاريع، وبرامج، وقوانين عينية، إنها بحاجة إلى رؤية سياسية على اتصال دائم مع حياة الشعب، ومع التطورات التكنولوجية والاقتصادية والثقافية والتاريخية التي تؤثر - بطريقة واضحة - على مقدرتهم في السعي وراء غاياتهم الفردية والجماعية. ولكن انتشار البيروقراطية والأزمات المختلفة في جميع أنحاء العالم يمكن أن يخنق هذه المقدرة بكل سهولة. وعلاوة على ذلك، تعقد حياة الإنسان المتزايدة خلال العقود الثلاثة الماضية أدى بحكم الضرورة إلى انتشار الآلة البيروقراطية في العالم النامي، وبصورة أسوأ في العالم الذي ينمي، وهذا الانتشار أدى إلى تكاثر، وفي بعض الأحيان ضعف، قنوات السلطة السياسية المختلفة، وخلقت، نتيجة لذلك، مسافة وعرة بين الفرد ومركز السلطة السياسية التي هي مبدئيا تعبير عن إرادته الشخصية بإمكاننا، بل ومن واجبنا أن نسأل: هل بإمكان حرية الفرد أن تبقى وتنتعش في مواجهة البيروقراطية المتزايدة؟ ومن ناحية أخرى، يبدو أن هذه البيروقراطية بذاتها شرط ضروري للتقدم الاقتصادي والاجتماعي، لأنها جوهريا محاولة لتنظيم وتأسيس السلطة السياسية، ومن ثم تحقيق إرادة الشعب العامة. ولهذا، يجب أن نسأل ثانية: هل نستطيع التأكد أن بعض الإجراءات والمؤسسات أو القوى الإدارية التي يمكن بناؤها في الجهاز الديمقراطي سوف تخفف، أو بإمكانها أن تخفف، عبء البيروقراطية؟ والسبب الذي يجعلني أطرح هذا السؤال، هو أننا عندما ننشىء جهازا بيروقراطيا فإنه يصبح بنية سياسية ثابتة من الصعب تغييرها أو إزالتها. ولابد أن تخلق هذه الحالة توترا بين العملية السياسية والمؤسسات الحكومية والاجتماعية في الدولة: كيف يكون بإمكان القائد السياسي، خاصة في أوقات الأزمات، أن يحرر نفسه من قيود البيروقراطية؟ وفي الحقيقة، انتشار الأزمات هو أحد الميزات البارزة لعصرنا

الراهن. لاأخطىء كثيرا حين أقول بأن عصرنا عصر الأزمات . ومن أهم حقول الدراسات التي ينمو بسرعة مذهلة الآن هو إدارة الأزمات Crisis mangement ونحن نتحدث في هذه الأيام عن أزمات اجتماعية، وأخلاقية، وعائلية، وثقافية، واقتصادية، وعمالية، وعلمية، وفلسفية، وفنية، ونفسية، وأنواع أخرى من الأزمات. ولكن أزمة الأزمات في رأيي، هي الأزمة السياسية، لأن السياسة تعالج الاطار الشامل الذي تحدث فيه جميع الأزمات الأخرى. ولكن إدارة هذه الأزمات يحتاج إلى أولا مهارة في أداء الحكم السليم، وثانيا : قوة سياسية شرعية، وثالثا: إرادة مخلصية وصادقة.

علينا دائما أن نتذكر أن الدولة التي تستطيع حماية مواطنيها تستطيع أيضا السيطرة عليهم، وحتى اضطهادهم، والدولة التي تستطيع إلزام نفسها تستطيع أيضا نبذ هذا الإلزام. إذن، لكي تتجنب الدولة الديمقراطية، وهنا أعني الدولة الدستورية، خطر الوقوع في المثالية المجردة أو التقيد الأعمى أو المفرط بالقانون، من ناحية، وخطر الاستبداد، من ناحية أخرى، عليها أن تحاول الحد من سلطتها والامتناع عن الحد من حريات المواطنين بطرق قانونية أو تعسفية، وعليها أيضا أن تقيم في جهازها السياسي آلية تساعد على جمع وتوحيد قوة الشعب الواقعية. ومع الأسف، الليبرالية الدستورية التقليدية قلصت مهمات الدولة وجعلت منها وسيطا ، أو نظاما من تسويات a system of compromise، وهدف الحكومة الوحيد في هذا الجهاز هو مساعدة الشعب على تحقيق أهدافه الجماعية، لا الفردية. هذا يعتبر وجود الحكومة من الناحية الفعلية شرطياً، مؤقتاً. ولكن هذا الرأي الذي يبدو أنه قدم خدمة مفيدة في الماضي أصبح الآن مقلقا، لأن تصورنا للدولة ـ لمعناها وغايتها، ودورها في حياة الإنسان والظروف الوجودية على الصعيد الوطني والدولي تغير بصورة جذرية. لايمكننا بعد الآن أن نتصور الدولة كتوتر بين قوى متضادة، بين قوة الحكومة وقوة الشعب. كلا، الدولة وحدة عضوية، وكما رأينا هي جماعة إنسانية، ولهذا يجب على السلطة التي تدير شؤونها أن تنبثق من إرادة الشعب وأن تسير بفعاليتها من الأسفل نحو الأعلى، لامن الأعلى نحو الأسفل، كما هو الحال في الدول الاستبدادية. لايمكن للديمقراطية أن تنفذ بالمعنى الصحيح، على الأقل إلى درجة معقولة، إن لم يشترك الشعب في تنظيم مشاريعه الحياتية وتقرير مصيره، أو على الأقل مالم تنسجم القوانين والمؤسسات وآلية تنفيذ الأحكام السياسية التي تحدد أفعاله اليومية وتوقعاته المستقبلية مع حسه الثقافي والأخلاقي والاجتماعي، أي مع إرادته التي تنبض بالحياة الإنسانية.

ولكن كيف يمكن للسلطة السياسية، تلك السلطة التي تتجسد في الدستور على مستوى الفكر، أن تصبح فعلا السلطة العليا في الدولة؟ كيف يمكن لها، بعبارة أخرى، أن تبعث الحياة في مختلف فروع الحكومة؟ لايمكنني الاجابة عن هذا السؤال بالتفصيل، لأنه يتطلب دراسة طويلة وعميقة، ولكن أطرحه هنا فقط لكى أشدد على القول بأنه لكي يكون الدستور واسطة فعالة في

التقدم الاجتماعي يجب أن يحتوي على آلية تساعد على انبثاق السلطة السياسية من ارادة الشعب الحية أو التاريخية من صميم واقعهم الوجودي. وأعتقد أن الخطوة الأولى في حل هذه المشكلة هي التربية education، أي تنمية الوعي السياسي، والذكاء السياسي، والمسؤولية السياسية. ولكن هذا النوع من التربية صعب المنال إن لم يقترن بالتربية العقلية والأخلاقية، وهذا يعني أن الغاية من التعليم في الكليات الجامعية ومراحل التعليم العام ليس فقط نقل المعلومات ولكن بصورة خاصة تدريب قوى العقل على التفكير السليم، والحكم السليم في أمور الحياة العملية والنظرية. فالغاية من الثقافة المدرسية هي تكوين شخصية مستقلة تشعر من ذاتها، وتفكر من ذاتها، وتفعل من ذاتها، الغاية من الثقافة المدرسية هي فتح نوافذ العقل لمعرفة الطبيعة، وتاريخ الحضارة، ومعنى هذه الحضارة، الغاية من الثقافة المدرسة هي خلق قلب إنساني في صدر الجيل الصاعد، قلب يشعر فيه الإنسان بأخيه الإنسان، ويقوم بواجباته نحو المجتمع، الغاية من الثقافة المدرسية هي تنمية الشعور الفني الذي يدرك الجمال في الطبيعة والأعمال الإنسانية والشخصية الإنسانية، الغاية من الثقافة المدرسية هي تنمية روح إنسانية تسير في ضوء الحق والخير والجمال. فالشعب المتنور وحده هو الشعب الذي يعرف نفسه ويعرف مايريد ويمكن أن يهيىء الأرضية الخصبة لرأي عام متنور. هذا النوع من الرأي هو أساس الديمقراطية الصادقة، وهو أيضا أساس العمل السياسي political action. ولكن العمل السياسي يجب أن يكون الركن الأساسي للسلطة السياسية. والأمة التي تهمل ثقافة مواطنيها هي أمة لاتبالي بمستقبلها، وفي الواقع لاتبالي بالتزاماتها التاريخية ومصيرها.

رابعا: لكي يلعب الدستور دورا فعالا في التقدم الاجتماعي يجب أن تنظر إليه جميع فئات الشعب كقانون دائم. الهدف من الدستور ليس فقط خدمة فئة من المجتمع، بغض النظر عن كبر وصغر هذه الفئة، ولكن المجتمع الشامل كحقيقة تاريخية تدوم عبر الزمن. لهذا السبب فإننا نجد أن معظم واضعي الدساتير الديمقراطية في العالم الحديث يؤكدون أن إحدى الميزات الرئيسية للدستور هي خدمة الأجيال القادمة: الدستور هو التراث الحضاري الذي تتركه الأجيال الماضية والحاضرة للأجيال القادمة. ونحن نجد هذه الصفة متجسدة بكل وضوح في دستور الثالث من مايو (آيار) البولندي: "وفضلا عن ذلك، فإننا نرغب في موافقة وامتنان، لا فقط معاصرينا ولكن أيضا الأجيال القادمة .... لذلك نعلن أنه لا يجوز انتهاك أي جزء من (هذا الدستور)، إلا في ذلك الوقت وبأمر قانوني، عندما تغير الأمة بملء إرادتها تلك المواد التي تراها غير وافية". ولكن لماذا يجب أن يكون الدستور دائما؟ ولماذا لا يجوز انتهاكه أبدا؟ وبالتالي، لماذا يجب أن يبقى هو السلطة السياسية العليا في حياة المجتمع الحالي وحياة الأجيال القادمة؟ وقد يعترض معترض فيقول: إذا كان الدستور واسطة تقدم اجتماعي، وإذ كانت ظروف الحياة في تغير مستمر، فلماذا لاتغير هذه الواسطة؟ يكتسب هذا الاعتراض قو

أكبر خاصة عندما يكون التغير الاجتماعي متطرفا أو ممزقا، كما نرى الآن يحدث في كثير من بلدان العالم. إن تعديل أو إعادة تفسير جزء من دستور معين، شيء واحد، ولكن تغيير بنيته الأساسية شيء آخر. والقضية التي أود شرحها والدفاع عنها الآن هو أن البناء الأساسي للدستور يجب أن يكون دائما لماذا؟

أولا: لأن الدستور يعبر عن إرادة الشعب الكلية. لا يمكن تجزئة هذه الإرادة أو اغترابها كما قال "روسو"، ولايمكن لها أيضا أن تخطىء، لأنها مبدئيا فعل أولي original act طوعي وقصدي. ويمثل هذا الفعل رغبة الشعب وإرادته في أن يعيش ويتعاون بعضه مع بعضه الآخر في تحقيق أهداف وطموحات معينة. فالدستور يجسد هذا الفعل الإرادي الأولي. النقطة الهامة هنا هي أن الدستور يضع بدقة القيم والمصالح الكلية للشعب ويعبر عنها بوضوح وبوصفها كلية، وفوق نزعات وآراء ومصالح الأفراد، فإنها تصبح معيارا أعلى في سن أو تعديل قوانين الدولة. ولكن مواد الدستور ليست مصدر القوانين التي تدير شؤون وبرامج الشعب، بل المقياس، أو الشروط الضرورية التي يجب أن تتوفر في عملية سن قوانين الدولة. هذه القوانين تنبثق مباشرة من إرادة الشعب كواقعة تاريخية. ويبدو هذا الفرق بين الدستور والقوانين التي تحكم الدولة في دستور "الثالث من مايو" البولندي الذي يقول: "وسيكون هذا الدستور الحالي مقياسا لجميع القوانين والتشريعات للمجالس التشريعية القادمة Diets" كما يقول في المادة الخامسة من نفس الوثيقة: "يجب أن تستمد كل سلطة في المجتمع المدني من إرادة الشعب، وأن تكون غايتها حفظ وحدة الدولة، والحرية المدنية، والنظام العادل للدولة على حد سواء، وأن تقوم على أساس دائم وثابت. غير أن هذه السلطة ثانوية بالنسبة إلى السلطة الكامنة في الدستور، والتي هي السلطة الأولية التي يتمتع فيها مندوبو الشعب بالحرية الكاملة في سن القوانين وفقا لحكمتهم، ولكنهم لا يتمتعون بأية حرية في انتهاك مواد الدستور، لأن إرادة الشعب الكلية هي المعيار الأعلى للتقييم والاستدلال القانوني ولأن هذه الإرادة ملزمة بالنسبة لهم، وبالنسبة للأجيال القادمة. ولكن لماذا كانت ملزمة بالنسبة لهم وللأجيال القادمة؟

السبب الرئيسي لعدم إمكانية انتهاك الدستور هو صفته العقدية فهو من حيث طبيعته الأساسية تعاقد، فالدستور الديمقراطي يرتكز على مبدأ العقد الاجتماعي Social Contract ولك أن تلاحظ، على سبيل المثال، التشديد على كلمة "نحن" في الفقرة التمهيدية من الدستور البولندي: "نحن نضع باحترام، هذا الدستور الراهن. وهذا الإعلان، وهو إعلان إرادة الشعب الجماعية، فعل عقدي، وبوصفه عقديا، فإن له صفة شرعية، أو قضائية judicial. ولأنه جماعي فله صفة الكلي. ولهذا السبب، ومن الناحية، القانونية، يجب أن يكون إلزاميا بالنسبة للجيل الحالي والأجيال القادمة.

وبالتالي، فمن الصعب، إن لم يكن من المستحيل، القول بأنه يمكن كتابة دستور، أو أن دستورا موجودا قابلا للاستبدال بدستور جديد، لأن هذا القول يفترض أن الشعب، بوصفه مجتمعا منظما، كان قد وجد بدون دستور، والواقع أنه يتعذر الدفاع عن هذا الافتراض. لماذا؟ لأننا إذا تصورنا مجتمعا منظما فإن هذا التصور يستلزم ضمنيا وجود دستور لهذا المجتمع، بغض النظر عن مقدار لاشكلية هذا الدستور. وبالإضافة إلى ذلك، لايمكن لمجموعة من الناس غير منظمة أن تكتب دستورا. يمكن لكتابة الدستور أن تتم، أو تحدث، فقط عندما تشترك جماعة من الناس بمصالح، واهتمامات، وأهداف، وتجارب معينة، أي، فقط عندما تكون هذه الجماعة متحدة بإرادتها، لأن كتابة الدستور تعني، جوهريا، تنظيم الأهداف ووضع قيم معينة. لهذا كان من المعقول أن نقول إنه لا يمكن استيراد أو فرض دستور على شعب من الخارج وإنما يجب أن ينبثق من إرادتهم ـ من واقعهم التاريخي الحي. ولهذا كان من المعقول أيضا القول بأن الدستور يتطور مع تطور حياة الشعب الثقافية والمادية ونموها، لأن الدستور، كما قلنا، تجسيد لوجوده الروحي، أي، لقيم الناس ورغباتهم وطموحاتهم المستقبلية. ولقد عبر الفيلسوف الألماني "هيجل" عن هذه النقطة ببراعة في كتابه "العقل في التاريخ" فقال: "الدستور الذي يأخذ به شعب ما يشكل جوهرا واحدا، وروحا واحدة مع دينه، وفنه، وفلسفته أو على أقل تقدير، مع تصوراته وأفكاره أعني مع ثقافته عموما (هذا بدون أن نتوسع في الكلام عن المؤثرات الخارجية الأخرى مثل: المناخ، والجيران، وموقعه من العالم".

ولكن إذا كان الدستور يجسد شخصية الشعب المادية، والتاريخية، والروحية، وأعتقد أنه يفعل ذلك، فإن تغيير بنائه الأساسي سوف يعبر عن قصر نظر، إن لم يعبر عن حماقة قانونية مؤلمة، وسوف يمثل هذا التغير نوعا من الخداع الذاتي. لهذا عندما تبطئ عجلة التقدم في المجتمع، أو عندما تقف، كما يحدث في بعض المجتمعات النامية، "لا يجوز للشعب أن يثور ضد دستوره وإنما ضد ممثليه، أو ضد بناء وآلية الحكومة على مختلف مستوياتها.

انتهيت في النقاش السابق إلى أن الدستور واسطة فعل أو تقدم اجتماعي، وأستطيع القول الآن، مع لوك وروسو، وكانط، وهيجل، أنه نظام توسطي System of mediation، أو واحد من أهم الخطط لإنعاش، وبلورة، وتحقيق مصالح الشعب تحت شروط الحرية والعدالة والأمن أو هذا ما آمله! وهكذا يمكننا القول بأن المشكلة الرئيسية التي تحيط بالدستور ترتد إلى مشكلة تتعلق بطريقة تغييره، والمبدأ الذي يقوم عليه هذا التغيير هو: تغيير القانون يجب أن يتم على نحو قانوني. والواقع أن هذا هو المبدأ الذي تمارسه معظم الدول المتحضرة في العالم المعاصر. ولكن هذه الممارسة على نطاق واسع هي بحد ذاتها إقرار، أو بالأحرى تصديق، للنظرية القائلة بأن الدستور وثيقة دائمة، أو يجب أن تكون دائمة، لأنه عندما تقوم المحكمة العليا في أية دولة بهذا التغيير الدستوري، فإنها تقوم به طبقا لروح مواد الدستور والقوانين وأهدافها المعترف عليها في الدولة، ويعترفون، بهذه الطريقة، بحرمة الدستور ومشروعيته.

. بالإضافة إلى ذلك، فإن دوام الدستور شرط لاغنى عنه لثبات الثقة في النظام القانوني، ومن ثم في الحكومة التي تدير شؤون الشعب اليومية. ولكن هذه الثقة هي بدورها شرط ضروري للاستقرار الاقتصادي والتعاضد أو التماسك الاجتماعي. لماذا؟ لنفترض، جدلا، أن مجتمعا ما في حقبة تاريخية معينة، قرر وضع دستور جديد. كيف، أو تحت أية شروط قانونية أو سياسية، يمكنه اكتشاف وتحديد إرادة الشعب؟ فمن ذا الذي يقوم بعملية تنظيم مصالح الشعب وقيمه وأهدافه في وثيقة واحدة؟ وما هي الخطوات التي يمكن اتخاذها في تحويل هذه الوثيقة إلى جهاز فعال في حياة الشعب؟ واقعيا، أي مجتمع مزيج غريب، وفي كثير من الأحيان متضارب، من المصالح، والقدرات العقلية، والميول الأخلاقية، والقوى الاقتصادية، والوعي السياسي. كيف يكون بإمكان هذا المزيج أن يتعرف على إرادة الشعب أو يستخلصها أو يبلورها بطريقة ما؟ كيف يكون بإمكان الرعاع أن ترتفع إلى ذروة الوطنية، والإدراك الجماعي، والحكمة السياسية والقانونية؟ هذه الأسئلة يصعب الإجابة عنها وهي تتحدى بصلابة أي مفكر في حقل الإصلاح الاجتماعي. بإمكاننا القول، مع أفلاطون والكثير من المثاليين الذين يزدان بهم تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي خلال ٢٥٠٠ سنة الماضية، أن الحل الوحيد لدفع عملية التقدم الاجتماعي هو أن تتبنى دستورا عقليا، أو أخلاقيا، أو إلى حد ما ديمقراطيا، لأن تبني دستور كهذا سوف ينير، بطبيعته الجوهرية، حياة الشعب ويؤثر فيه تربويا وثقافيا، وهكذا بصورة تدريجية سوف يقوده إلى حياة أفضل. ولكن نظرة خاطفة إلى طبيعة البشر وتجارب الدول، خاصة في القرن العشرين، تبين أن هذا الاتجاه ليس عمليا، لأن من الصعب أن يقبل الفرد أو يرضخ لقانون أو نظام لايفهمه، أو لايتجاوب معه، أو لايستوعب معناه أو أهدافه، ومن الصعب أيضا وضع الثقة الكاملة في الحاكم الذي سيتولى زمام حكمه! أو بإمكاننا القول ثانيا، بأن الحل العملي في دفع عملية التقدم الاجتماعي هو أن تتحمل مجموعة من المواطنين مسؤولية كتابة دستور بناء على تفهمهم لمصالح الشعب ورغباته ومشاكله على نحو ما حدث ومازال يحدث في الكثير من بلدان العالم الثاني والثالث، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. نعم، لقد وضع الكثير من الجماهير الإنسانية ثقتهم العمياء، وفي بعض الأحيان ثقتهم اليائسة، في أيدي مجموعات كهذه، ولكن ماتراه يحدث، مع الأسف، هو الفشل المؤلم لهذه الأنظمة، لافقط على المستوى السياسي والاقتصادي، بل أيضا على المستوى الاجتماعي والحضاري. السؤال الرئيسي الذي طرحه عمالقة الفكر السياسي منذ أرسطو وهوبز وهيجل وميل إلى ديوي، والذي احتل المكان الأول في كتاباتهم السياسية هو: ما هو نوع الدستور، أو الحكومة، أو النظام السياسي الذي يناسب هذا المجتمع المعين، أعني المجتمع الذي يختلف عن المجتمعات الأخرى بمزاجه الحضاري والمادي والجغرافي؟ لابد لهذا النوع من الدستور أن يكون عمليا Practicable أي قابلا للتطبيق، ولكي يكون عملياً يجب أن يتجنب المثالية الفارغة من ناحية، والتجريبية الفظة من ناحية أخرى، أي يجب أن يجمع بين ما هو ممكن على المستوى الفكري التصوري وما هو ممكن على مستوى التنظيم العملي، وذلك بناء على واقع الأمة السياسي والاقتصادي. إن تقاطع هذين النوعين من البصيرة السياسية شرط ضروري

لبدء عملية التقدم الاجتماعي بمعناها الصحيح. المقطع التالي من كتاب عنوانه "الفيدرالي" Feder-alist الذي يشير إلى جانب هام من التجربة الأمريكية خلال فترة المؤتمر الدستوري في نهاية القرن الثامن عشر يلقي[11]، حسب اعتقادي، بعض الضوء على هذا السؤال:

"بما أن كل التجاء إلى الشعب يعني ضمنيا أن هناك عيبا في الحكومة، فإن ضروب الالتجاء المتعدد يقلل، بصورة عامة، من احترام الحكومة الذي يضفيه الزمن على كل شيء، والذي بدونه ربما تفتقد أشد الحكومات حكمة واحتراماً للحرية الاستقرار الضروري. إذا كان صحيحا أن الحكومات تعتمد على الرأي العام فإنه ليس أقل صحة أن قوة رأي كل فرد، وتأثيره الفعلي على السلوك، يعتمد على العدد الذي يعتنق نفس الرأي. إن عقل الإنسان، كالإنسان نفسه، ضعيف وحذر إذا ترك وحيدا، لكنه يكتسب صلابة وثقة بالنسبة إلى عدد الأفراد الذين يشاركونه هذا الرأي. وعندما تكون الأمثلة التي تدعم الآراء قديمة وعديدة، فإنه يكون لها تأثير مضاعف. غير أنه ينبغي للفلاسفة في أية أمة أن يرفضوا هذا الاعتبار، لأن احترام القوانين يؤكده صوت العقل المستنير وحده، لكن ينبغي ألا نتوقع أمة من الفلاسفة بنفس المقدار الذي يجعلنا لا نتوقع وجود الملوك الفلاسفة الذين كان أفلاطون يرغب في وجودهم وفي الأمم الأخرى فإن الحكومة الأكثر عقلانية لا تجد فائدة من وقوف الأحكام المبتسرة للجماعة في صفها تحيزات Prejudices الجماعة".

النقطة التي تستحق التأكيد هنا أن الدستور الذي تطرأ عليه تحولات متكررة سوف يصبح في النهاية مجموعة من التسويات Compromises التي تعكس مصالح الأشخاص الأقوياء أو الفئات القوية في المجتمع. إن دستورا كهذا لا يوحي بالاحترام أو الثقة بالقوانين التي ستسن وفقا لمبادىء العدالة ومثل هذا الدستور لن يساعد على التعاقد الاجتماعي الذي هو شرط ضروري للتقدم الاقتصادي، والسياسي والثقافي.

خاتمة:

١ـ المبادىء الرئيسية التي يرتكز عليها بحثي في هذه المقالة، والتي تشكل جوهر الديمقراطية، يمكن إيجازها على النحو التالي:-

أـ الفرد الإنساني هو حجر الزاوية في الديمقراطية. على عكس أي مخلوق آخر، الإنسان فاعل Subject، يستطيع فهم ذاته وبيئته، ويستطيع أيضا إدارة حياته الشخصية. هدف الإنسان الأسمى هو التحقيق الذاتي، أي السعي وراء تحقيق القدرات التي تميزه ككائن إنساني: العقل، والخيال والإرادة، والإبداع، والشعور الذي هو أساس النزعة الدينية والفنية والاجتماعية

والصداقة. غاية الديمقراطية هي خلق إطار سياسي ـ اجتماعي يساعد المرء على تحقيق نفسه ككائن إنساني.

ب ـ الحرية، إذن، مبدأ الديمقراطية وهدفها الأسمى. لا أبالغ إن قلت بأن غاية التجمع السياسي هو التعاون على إيجاد الشروط والموارد المادية والروحية لتحقيق الحرية الفردية. الحياة الاجتماعية مغامرة في عملية التحقيق الذاتي.

ج ـ الشروط التي يجب أن تتوفر لتحقيق الحرية الفردية هي:

ـ بناء الدولة على القانون، وركن القانون هو الدستور. إذن، السلطة الحاكمة في الديمقراطية هي القانون.
ـ القانون الذي يميز الحكومة الديمقراطية من أي نوع آخر من الحكومات هو القانون العادل.
ـ ولكي يكون القانون عادلا، يجب أن يجسد إرادة الشعب العامة وتتكون هذه الإرادة فعليا من مصالحهم المشتركة: الضمان، العدالة الاجتماعية، الحرية، السعي وراء السعادة وفقا لرغبة الفرد. ولكن، إذا كان القانون يعبر عن إرادة الشعب، وإذا كان القانون هو الذي يحكم في الدولة أمكننا في هذه الحالة، القول بأن الشعب هو مصدر الحكم. هذا المبدأ يفسر معنى الديمقراطية.

هـ ـ لكي يلعب الدستور دورا فعالا في تحقيق إرادة الشعب:

ـ يجب أن يقوم بوظيفة المعيار القانوني الأعلى في الدولة.
ـ يجب أن يتصف بالدوام.
ـ يجب أن يحتوي على آلية إدارية تحفظ حرية الفرد في المجتمع.
ـ يجب على جميع المؤسسات الاجتماعية والسياسية أن تجسد روح الدستور.

الهوامش

(١) "Stanislaw staszic" in Knystyna M. Olsock, ed For Your Freedom and Ours: Polish progressive spirit (Frederick Unger Pub., 1981) pp. 42-43.

(٢) Aristotle, Nicomachaean Ethics, 1132 b-30.

(٣) Aristotle, Politics, 1282 b-21.

(٤) Plato, Laws, 875a.

(٥) Aristotle, Politics, 1287, a-5

(٦) لقد بحث هذا الموضوع بصورة مفصلة في :

M.E. Winston, The Philosophy of Human Rights (Wadsworth Pub., Co. 1989)

(٧) Aristotle, Nicomachaean Ethics, 1103, b-s.

(٨) The Philosophy of Human Rights

(٩) هيجل ، «أصول فلسفة الحق» ، ترجمة أ. د. إمام عبد الفتاح إمام (دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٣) مقطع ٢٧٢ .

(١٠) هيجل ، «محاضرات في فلسفة التاريخ : الجزء الأول» ، ترجمة وتقديم وتعليق أ. د. إمام عبد الفتاح إمام (دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٣)، ص ١١٨.

(١١) كتاب «الفيدرالي» عبارة عن مجموعة من الخطب التي ألقيت خلال المؤتمر الدستوري الأمريكي في نهاية القرن الثامن عشر.

- أريد أن أشكر أ. د. إمام عبد الفتاح إمام لمراجعة وتصحيح الأخطاء اللغوية في هذه المقالة .

إرهاصات الديمقراطية في الكويت

د/ عبد الله عمر العمر*

* يدرس فلسفة العلوم بكلية الآداب ـ جامعة الكويت

مقدمة

في الحديث عن الديمقراطية محاذير كثيرة، وإذا كان البحث في موضوعات سياسية مختلفة ينطوي على مخاطر جمة في بعض مجتمعات العالم الثالث فإن التطرق إلى الديمقراطية، بشكل خاص، ينطوي على ما هو أكثر من ذلك عادة. ذلك أنه حتى لو ضمن المرء حرية التعبير عما يريد التعبير عنه، وتأكد من عدم استعداء السلطة عليه، فإنه لن يضمن ـ على الإطلاق ـ رحابة صدر الناس حول ما يريد التحدث عنه. فكم يتشدّق بعض الأفراد بالديمقراطية، ولكنهم لا يرضون إلا بالديمقراطية التي توافق هواهم وأمزجتهم. وكم من الناس يشدد ـ وفي كل مناسبة ـ على التمسك بمبادىء الديمقراطية، مثل حرية الفكر والقول والعمل، والعدالة، والمساواة، وسيادة القانون، ولكنهم كثيراً ما يضيقون ذرعاً بوجهات نظر الآخرين حتى ولو كانت صائبة ومنطقية. وليت الأمر يقف عند هذا الحد، ولكن مشكلة أكبر، في هذا السياق، تكمن في أن الباحث في موضوع الديمقراطية قد يفقد صداقة زميل له، أو مودّة قريب تربطه به صلة الرحم. وقد يهون الأمر بعض الشيء لو أن الجفوة أو «الخصومة» تصدر من أفراد لم يتيسر لهم حظ وافر من العلم والثقافة، ولكن الأسى يزداد ـ بطبيعة الحال ـ متى علمنا أن الخصومة تأتي من أصدقاء نالوا حظاً وافراً من المعرفة والاطلاع.

هذا جانب واحد من المحاذير والصعوبات التي تواجه المرء عندما يشرع في دراسة الديمقراطية في الكويت. وهناك جانب آخر، على أية حال، يتمثل في أن هذا الموضوع عميق وغزير على نحو يصعب ـ إنْ لم يكن مستحيلاً ـ اختزاله في بحث من عدة صفحات. ذلك أن موضوع الديمقراطية في الكويت موضوع خصب إلى أبعد الحدود، ولا أظنني أبالغ إن قُلْتُ إنه موضوع يمكن أن تُكتب فيه مؤلفات كثيرة، وحسبك أن تعلم أن تجربة الديمقراطية في الكويت حية وغنية إلى درجة يتعين

بموجبها ـ كما يبدو لي ـ تقسيم التجربة إلى مرحلتين على الأقل هما: مرحلة ما قبل الاستقلال، ومرحلة ما بعد الاستقلال.

وإذ أستعرض في ذهني كل المخاطر والمحاذير، سواء ما ذكرت آنفاً أو ما لم أذكر، فإن المشكلة الكبرى التي تواجهني هنا تكمن في قلة الصفحات وضيق الوقت المتاح لي من أجل إنجاز البحث الذي نزمع الخوض فيه. وعلى ذلك فإنني أعلن ـ منذ البداية ـ بأن الغرض من هذا البحث لا يستهدف تغطية التجربة الديمقراطية كلها، نظراً لما في التجربة ذاتها من عمق وثراء. صحيح، أن تجربتنا النيابية ـ بشكلها المقنّن ـ ليست قديمة العهد بالقياس إلى ما هو قائم عند شعوب أخرى لها تاريخ عريق في مثل هذا النمط من الحياة، ولكن الذي يبقى ـ كما أظن ـ هو أن تجربتنا النيابية لها خصوصية متميزة رغم قِصرَ تاريخها فضلاً عن أنها غنية وواعدة إلى حد كبير.

ومن هنا وجدت أنه من الأيسر، والأصوب على حد سواء، أن أكتفي بدراسة الإرهاصات التي ارتكزت عليها التجربة البرلمانية في الكويت ممثلة في المرحلة التي سبقت الاستقلال في التاسع عشر من يونيو عام ١٩٦١. أو دعنا نقل ـ على نحو أدق ـ إن الدراسة التي نحن بصددها تستهدف البحث في معالم الديمقراطية في الكويت إبان فترة حكم الشيخ أحمد الجابر الصباح (١٩٢١ ـ ١٩٥٠).

وهناك أمر آخر حفزني على تناول هذه الفترة بالذات وهو أنها لا تزال غير مدروسة بشكل متميز إلا في القليل من الدراسات. صحيح أن هناك كتابات متفرقة نجدها في بعض المؤلفات والمراجع، ولكني لم أتمكن من العثور على دراسات مكثفة ومفيدة إلا في أربعة مؤلفات هامة: أولها مذكرات خالد سليمان العدساني التي لا توازيها في الأهمية أية مؤلفات أو كتابات أخرى حول تلك الفترة، وثانيها كتاب للدكتورة نجاة عبد القادر الجاسم حول «التطور السياسي والاقتصادي للكويت» (١٩٧٣)، وثالثها كتاب آخر أيضا للدكتورة نجاة عبد القادر الجاسم عن «الشيخ يوسف بن عيسى القناعي» (١٩٨٩)، ورابعها كتاب للدكتورة ميمونة الخليفة الصباح بعنوان «الكويت في ظل الحماية البريطانية» (١٩٨٨).

ويكفي دليلاً على أهمية تلك الفترة وضرورة البحث فيها بدقة وإمعان هو اعتقاد كثير من الناس العاديين، بل وحتى الباحثين، أن تلك الفترة قد شهدت مجلساً تشريعياً واحداً ظهر في عام ١٩٣٨، في حين أن الواقع يشهد بقيام مجلسين تشريعيين، وإن لم يَفصِل بين حل الأول وبدء الثاني سوى بضعة أيام. ومن أشكال اللبس التي تراود أذهان البعض أيضا هو ارتباط «سنة المجلس» عند الكويتيين بمقتل اثنين من رجالات الكويت في اضطرابات سياسية حدثت في عام ١٩٣٨، بينما

الواقع هو أن تلك المأساة حدثت في عام ١٩٣٩ إثر حل المجلس التشريعي الثاني بتاريخ ٧ مارس ١٩٣٩.

ولا يفوتني هنا أن أنبّه إلى أمور هامة من بينها: ارتكاز الدراسة ـ في العرض والتحليل ـ على المذكرات الهامة التي ورّثها لنا المرحوم خالد سليمان العدساني، وهي التي أشدد على وجوب الاهتمام بها من جانب الباحثين في تاريخ الكويت بشكل عام، والدراسين لمسار الديمقراطية في هذا المجتمع بشكل خاص. فما قولك مثلاً في أن العدساني قد تحدث بكل صراحة عن مجريات الأحداث التي عاصرتها الكويت في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين، فضلاً عن كشفه لأمور خافية على الكثيرين تتعلق بأنشطة الشباب الكويتي المثقف وطموحاتهم في تلك الفترة الهامة من تاريخ الأمة العربية. وسواء اتفقنا معه في بعض تحليلاته أو اختلفنا معه في ذلك، فإن الذي يبقى في نهاية المطاف هو أنه زودنا بكم هائل من المعلومات التي تحفز الدارس على مواصلة البحث والاستقصاء من أجل معرفة المزيد، ولأجل كشف ما هو أزيد.

ومن بين الأمور الهامة التي أود أن ألفت النظر إليها أيضاً هو أن القارىء سيألف بعض العبارات التي ترد بين قوسين مضلعين على الشكل التالي: [. . .] وهذا يعني أننا عدّلنا من النص الأصلي للعبارات التي يتم الاستشهاد بها لأجل إظهار الفكرة على نحو أسلم وأوضح، أو لأجل إصلاح خطأ نحوي ورد في العبارة الأصلية المقتبسة.

كما لا يفوتني في هذه المناسبة أن أشكر كل من أعانني على كتابة هذا البحث، سواء كان ذلك من خلال التشاور وتبادل الرأي وتوفير المادة العلمية، أومن خلال المتابعة والتشجيع على إنجاز هذه الدراسة. وأخص بالشكر كلاً من الدكتورة نجاة عبد القادر الجاسم، والأستاذ عبد الرزاق البصير، والدكتور محمد غانم الرميحي، والدكتور إمام عبد الفتاح إمام رئيس قسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة الكويت.

معالم الديمقراطية في الماضي:

يبدو أن هناك إجماعاً لدى المؤرخين والدارسين على أن عهد النهضة الفكرية والعلمية في الكويت يرجع إلى مطلع القرن العشرين على أرجح تقدير. فعلى الرغم من أن قلة موارد الرزق عند الكويتيين، وطبيعة الاقتصاد في بلدهم قد حتّمتا عليهم السفر ـ منذ القديم ـ إلى بلدان كثيرة وبعيدة طلباً للرزق، فإن انفتاحهم، بشكل مكثف، على تيارات الفكر المختلفة بدأ مع إطلالة القرن العشرين. [1] فيذكر عبد الله النوري أن «الكويت لم تخلُ من أولئك القليلين الذين ضحوا من

وقتهم، وجهدهم، لإصلاح حال الناس، وهدايتهم، وإرشادهم إلى ما ينفعهم في حالهم ومآلهم، وفي دينهم ودنياهم... ومن أولئك المرحومان زيد وعبد الرزاق إبنا خالد الخضير اللذان اشتركا في مجلتي «المنار» و «المؤيد» سنة ١٣٢٠هـ الموافق ١٩٠٢م. وكان محلهما في كل ليلة كمدرسة يجتمع فيها الكثير ما بين قارئ، ومستمع.»[٢].

ونظراً لأهمية المؤسسات العلمية والأدبية في سياق الحديث عن الديمقراطية في الكويت فإنه لا بأس من الاستطراد قليلاً لنذكر أبرز معالم النهضة التعليمية والفكرية في هذا القطر العربي. فلقد تم إنشاء المدرسة المباركية في عام ١٩١١، ثم تلتها ولادة الجمعية الخيرية، ذات الطابع الثقافي والإنساني، التي أسسها فرحان بن فهد الخالد في عام ١٩١٣[٣]. وفي عام ١٩٢١ نشأت المدرسة ...دية، ثم أعقبها ظهور الم... الأهلية في عام ١٩٢٢، وبعد ذلك تأسس النادي الأدبي في عام ... ٤٠... هلال ... في آل سيف «مدرسة السعادة» الخيرية من ماله الخاص في عام ١٩٢٤، وهي ... خمس سنوات بسبب الأزمة الاقتصادية العالمية التي كان لها أثرها السيء على مختلف قطاعات الحياة والنشاط في الكويت[٤]. وأصدر عبد العزيز الرشيد «مجلة الكويت»، وهي أول مجلة كويتية في عام ١٩٢٨. كذلك تم إنشاء بلدية الكويت في عام ١٩٣٠[٥].

ورغم ... السياسية و ... الاقتصادية التي حلت بها المنطقة في تلك الفترة فإنه يكفي شاهداً على أهمية كل تلك الإنجازات العلمية والثقافية آنذاك ما ذكره أحد المؤرخين الذين زاروا الكويت في العشرينات من هذا القرن حين قال: «ومهما كان من أمر الكويت ومشاكلها التجارية والسياسية فإن فيها غير التجارة ثروة وغير اللؤلؤ كنزاً: فيها ذكاء وجرأة وأدب شاهدت منه نماذج جميلة في الحفلات التي أقيمت هناك ... المجالس. ومهما كان من منزلة الشيخ أحمد الجابر في السياسة فإنه في المساعي الثقافية مذ... وإنْ ... ن من الجميع مشكوراً. وسيعرفُ عهده بعهد النهضة الثقافية التي تشرف العاملين في سبيلها. أجل، إن في الكويت نهضة لها ركنان، المكتبة الأهلية هناك والمدارس النهارية، وهي تتغذى فوق ذلك بما تثمر العلوم والآداب العصرية في سوريا ومصر. ثم تبثُّ روحها في الربوع التي لا تصل إليها الجريدة والمجلة، ولا ينفع فيها الكتاب لأن ليس فيها اليوم مدارس.

أجل، كما أن سفن الكويت الشراعية تصل إلى الأساكل [أي الموانئ] التي لا تدنو منها البواخر الكبيرة، فكذلك أبناء الكويت في اختلاطهم مع البدو وأسفارهم في داخل البلاد العربية يستطيعون أن ينشروا روح العلم والتهذيب، وروح القومية السليمة، في العشائر والبوادي....»[٦].

على أن الذي يلفت النظر في النهضة الفكرية والثقافية التي بزغت آنذاك ليس ورود صحافة ومجلات ثقافية عربية إلى الكويت فحسب، وإنما أيضاً قدوم جماعة الى الكويت لها باع طويل في ميادين العلم والأدب والسياسة، أمثال الشيخ رشيد رضا، صاحب مجلة المنار، والشيخ محمد الشنقيطي، والشيخ حافظ وهبه، والزعيم التونسي الشيخ عبد العزيز الثعالبي[8]. فإذا علمنا ما كانت تتمتع به تلك الجماعة الفاضلة من وزن كبير في شتى ميادين الثقافة والأدب، وكيف أنها كانت تحظى باحترام وتوقير في المنتديات الفكرية والحلقات الأدبية في مجالس الكويتيين، أمكننا معرفة الأثر العلمي والأدبي والسياسي البالغ الذي خلفته تلك الجماعة في نفوس شريحة كبيرة من المثقفين الكويتيين. ولعلنا نجد في قِدَم التيار القومي في الكويت دليلاً على ما نقول. ذلك أن إحساس الكويتيين بانتمائهم العربي، وتطلعهم إلى قيام الوحدة العربية، يرجعان إلى العقد الأول من القرن العشرين. فلقد كانت قصائد شعراء القومية العربية آنذاك، أمثال البارودي والزهاوي، تصل إلى أسماع بعض المثقفين الكويتيين عن طريق الجرائد، والنشرات، والمجلات الثقافية. وفضلاً عن الأثر العلمي والثقافي الكبير الذي أحدثه قدوم تلك الشخصيات الأدبية والعلمية التي ذكرنا آنفاً، فإن صدى زيارات تلك الشخصيات اللامعة للكويت قد امتد إلى بلورة الإحساس عند الكويتيين بالانتماء إلى العروبة، وإلى تأجيج مشاعرهم وتطلعاتهم إلى قيام وحدة عربية تضم العرب جميعاً. «فالشخصية القومية في الكويت لم تكن وليدة الأربعينات أو الخمسينات من هذا القرن، فحين هَبَّ المخلصون من رجالات العروبة في وجه محاولات التتريك وتكونت الجمعيات السرية للخلاص من الأتراك قبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى تغنى الشعراء بآمال العروبة، وكانت الأشعار تصل إلى الكويت.»[9]

ولكن يجب ألا نتصور بأن انتشار العلم والثقافة في الكويت كان سهلاً أو أن الكويتيين جميعاً كانوا على علم وافر وثقافة رفيعة. ذلك أن عوائق كثيرة كانت قائمة بالفعل رغم إحراز حركة التنوير نجاحات لدى قطاع كبير من أفراد المجتمع. فيذكر عبد العزيز الرشيد، مثلاً، أن عبد العزيز بن صالح العلجي الذي وفد الى الكويت من الإحساء كان يستخدم أساليب عديدة في معارضته العلم وفي مناوأته الثقافة. وكان الشيخ محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا والزعيم التونسي عبد العزيز الثعالبي والمصلح يوسف بن عيسى القناعي والشاعر صقر بن سالم الشبيب والمؤرخ عبد العزيز الرشيد ذاته هدفاً لهجوم العلجي وفتاواه التي كفّر بها المصلحين وأرباب العلم والثقافة من أهل الكويت أو من ضيوفها آنذاك[10]. ومهما يكن الأمر، فإن كَفَّةَ العلم والمعرفة كانت هي الراجحة في النهاية رغم العقبات والعثرات التي اعترضت الطريق.

أما الأمر الهام الذي أتصوره هنا فهو أن كل ذلك الزخم الفكري والثقافي الذي شهدته الكويت آنذاك قد تزامن مع تشرب المثقفين الكويتيين أفكار الديمقراطية واستحسانهم لمبدأ المشاركة

الشعبية المقننة في إدارة شئون البلاد . ذلك أنه من غير المتصور أن يتعاطف الكويتيون مع مبادىء القومية العربية التي تصلهم أخبارها ، ويتفاعلون مع مجرياتها ، ويتلهفون إلى تحقيق الوحدة العربية، من غير أن يقترن ذلك بسماعهم شيئاً عن الديمقراطية ومحاسنها . وكذلك من غير المتصور أن تزخر البلدان العربية آنذاك بحركات التحرر ، وتمتلىء أجواء السياسة بالمطالب الديمقراطية ، من غير أن يكون لكل ذلك أثره في نفوس الكويتيين ، وفي إلمامهم بمبادئها وأصولها على أقل تقدير . بل إنه حتى لو طرحنا من حسابنا إمكانية اطلاع الكويتيين بشكل مكثف على مبادىء الديمقراطية وقواعدها عن طريق الصحف والمجلات الثقافية التي كانت تصلهم في مطلع هذا القرن ، فإنه من غير المعقول أن تفد إلى الكويت شخصيات دينية وأدبية وسياسية بارزة في العالم العربي ويكون لها مكان الصدارة في المجالس الأهلية والمنتديات الأدبية الكويتية، من غير أن يكون لتلك الشخصيات أي أثر في نشر مبادىء الديمقراطية وأصولها في تيار الفكر السائد في الكويت آنذاك ، حتى ولو على نطاق المثقفين على الأقل .

وإذا كان تشرب الكويتيين للمبادىء الديمقراطية في بداية القرن العشرين مرجحا في ضوء المعطيات التي ذكرت ، فإن شيوع المبادىء الديمقراطية والأنشطة السياسية أصبح مؤكدا مع مرور الزمن وذلك بشهادة شخصية بارزة من أعلام النهضة في الكويت . فيذكر الشيخ عبدالله الجابر الصباح أنه « في عام [١٩٢٤] بدأت الخطوات الثقافية [المنظمة] الأولى بالكويت ، فاجتمعت مع مجموعة من الشباب الكويتي الناهض الذي يميل إلى الأدب والشعر والثقافة ، وأسسنا النادي الأدبي الثقافي تحت رياستي ، وكانت أهدافه الأولى هي الاجتماع اليومي لمناقشة قضايا الأدب والشعر والثقافات العامة ، وكذلك لاستقبال ضيوف الكويت الذين يحضرون من الخارج ، والاجتماع بهم في هذا النادي ، وإقامة الحفلات والندوات لهم . . . ولكن بعد سنتين من إنشائه تأثر النادي بالسياسة ، وبالذات بما كان يحدث في مصر أيام مصطفى كامل ، وعدلي يكن ، وثروت باشا ، وسعد زغلول . وكانت الصحافة المصرية التي كنا نداوم على قراءتها هي التي أثرت في اتجاه النادي إلى هذا الاتجاه السياسي ، وأهمها كانت ـ الأهرام والبلاغ والمقطم والجهاد والمصري والدستور والكشكول والهلال والمنار واللطائف المصورة والسياسة الأسبوعية التي كانت تشرح كل شيء بالتفصيل عن سياسة مصر وأحزابها وثوراتها ضد الاستعمار الإنجليزي ، حتى أننا انقسمنا في النادي أيضا إلى ثلاثة أحزاب ، كما كان الحال في مصر ، وهي : حزب الوفد الذي كان يرأسه سعد زغلول ، وحزب الأحرار الدستوريين برياسة محمد محمود باشا ، والحزب الوطني برياسة حافظ رمضان باشا . . . »[١١].

وهناك مصادر كثيرة تتحدث عن النهضة العلمية والفكرية التي كانت شائعة في المجتمع الكويتي منذ مطلع القرن العشرين فصاعدا . ذلك أنه من السهل على الباحث أن يجد في كتابات بعض المؤرخين الكويتيين ، أمثال : الشملان ، والرشيد ، والنوري ، إشارات هامة إلى هذا الجانب

الهام من النشاط في حياة الناس .

مجلس الشورى لعام ١٩٢١

إن قيام أول مجلس للشورى في الكويت عام ١٩٢١ يعتبر حدثا سياسيا هاما إلى أبعد الحدود . ذلك أن الظروف العصيبة التي أحاطت بالكويت في عهد الشيخ مبارك الصباح (١٨٩٦ ـ ١٩١٥) وولديه جابر وسالم (١٩١٥ ـ ١٩٢١) ، وهي ظروف بالغة الدقة والخطورة في تاريخ البلاد ، قد أكدت ضرورة استشارة أهل الرأي وأظهرت أهمية المسئولية الجماعية في اتخاذ القرار . صحيح أنه ربما كان لدى الشيخ مبارك تقييمه الخاص لكثير من الأمور ، وصحيح أن تلك الظروف العصيبة التي أحاطت بالكويت ربما تفسر لنا تلك الحروب المريرة التي خاضها ، أو جانبا منها على الأقل ، وصحيح أيضاً أنه ربما كان تقييمه لكل تلك الأوضاع والملابسات هو الذي دفع به إلى إحكام قبضته على مقاليد الأمور ، أوربما هو الذي دفع به إلى الاستيلاء على الحكم بطريقة عنيفة ومأساوية ، أقول أنه ربما كان كل ذلك صحيحا ، ولكن الذي يبقى ـ على أية حال هو أن جملة الظروف الداخلية والخارجية آنذاك لم تكن سهلة على الإطلاق . ويكفي شاهدا على ما نقول أن الحال في عهد ابنيه ، جابر وسالم اللذين جاءا بعده ، لم يكن بأفضل مما كان عليه في عهد أبيهما مبارك .

فإثر وفاة الشيخ سالم المبارك بتاريخ ٢٢ فبراير ١٩٢١ تنادى كبار القوم ووجهاء البلد في الكويت إلى الاجتماع للنظر بشأن المشاركة الشعبية في إدارة شئون بلدهم ، وذلك في الوقت الذي كان فيه الشيخ أحمد الجابر ولي عهد الأمير الراحل يقوم بزيارة للمملكة العربية السعودية تستهدف تعزيز العلاقات بين البلدين . وفي ضوء التشاور الذي تم في ديوان ناصر البدر لبحث هذا الأمر ، رأى أغلبية الحضور أنه لابد من رفع عريضة ، أو وثيقة ، تطالب بإنشاء مجلس شورى يعين الحاكم على تصريف أمور المجتمع ، ويسهم في تحديد مسار الحياة ، ويشارك في اتخاذ القرار . وبالرغم من تحفظ جماعة رأت إرجاء الأمر لحين عودة الشيخ أحمد الجابر من السعودية ، فإن رأي بعض المجتمعين قد استقر على أن يقوم الشيخ يوسف بن عيسى القناعي بشرح فحوى العريضة للشيخ عبدالله السالم الذي كان يدير شئون البلد نيابة عن الشيخ أحمد الجابر . وإذ سعى الشيخ يوسف بن عيسى ، وجماعة من صحبه ، إلى عرض الأمر على آل الصباح ، وشرح فضائل الشورى ، وجدوى المسئولية الجماعية في اتخاذ القرار ، فإنهم لم يجدوا عند آل صباح إلا كل ترحيب وتفهم للبواعث التي دفعت بالمواطنين إلى تقديم العريضة[١٢] وكان من بين الأسباب التي دفعت بالمواطنين إلى المطالبة بإقامة مجلس للشورى تذمرهم من توالي الحروب فضلا عن بعض الأسباب الاقتصادية[١٣]

وعلى ذلك فإنه ما إن عاد الشيخ أحمد الجابر من السعودية حتى تقدم أهل الكويت بعريضة

يلتمسون فيها إقامة مجلس للشورى يعين الحاكم على تسيير أمور البلاد . وقد نصت الوثيقة على : أ ـ تحقيق الوفاق في بيت آل صباح ، وإصلاح ذات البين فيما بينهم تلافيا لقيام أي خلاف بشأن تولي سدة الحكم . ب ـ أن المرشحين لتولي منصب الإمارة هم : الشيخ أحمد الجابر الصباح ، والشيخ حمد المبارك الصباح ، والشيخ عبدالله السالم الصباح . ج ـ أنه إذا جرى الاتفاق على تولي أحد المرشحين الثلاثة سدة الحكم فإن الأمر يرفع إلى الحكومة البريطانية لاستكمال إجراءات التصديق على تولي المنصب رسميا . د ـ يتولى الأمير المعين رئاسة مجلس الشورى الذي تلتمس العريضة إقامته . هـ ـ أن يتم انتخاب أعضاء مجلس الشورى المقترح من بين آل الصباح وغيرهم من الأهالي بقصد تصريف شئون البلاد بمقتضى العدل والإنصاف[14].

ولعل الناظر في بنود العريضة يلحظ أموراً من بينها : أ ـ أن نظام الحكم في الكويت ـ رغم التعثر المؤقت الذي لا يطيح بالقاعدة العامة ـ كان « منذ نشأته في النصف الأول من القرن الثامن عشر في أعقاب اختيار الشيخ صباح الأول حاكما ، يسير وفق أسلوب التشاور بين الحاكم والأهالي دون وجود مجالس شورى أو تشريعية في وقت كانت فيه الحياة الاجتماعية في الكويت بسيطة . »[15] ب ـ أن درجة الوعي ، ومستوى العلم والثقافة عند الأفراد قد بلغا حدا يَسَّرا للمواطن معرفة معقولة بالصلة التي تربط الحاكم بالمحكوم ، فضلا عن إدراك المواطن لمبدأ المسئولية وطابع الحقوق والواجبات . ج ـ أنه إذا كان تقديم العريضة من جانب الأهالي إلى الحاكم يدل على طابع التشاور ، والصراحة ، والعلاقة الوطيدة التي كانت تربط الشعب بالحاكم منذ أن نشأت الكويت ، فإن رفع العريضة هذه تشير إلى تعقد الحياة عما كانت عليه من قبل ، وأن المسألة صارت تتطلب توسيعا لقاعدة التشاور بين الحاكم والمحكوم . د ـ أن رفع العريضة يعكس رغبة في أن تكتسب العلاقة بين الحاكم والمحكوم صيغة أكثر تحديدا من جانب الطرفين . ذلك أنه لما كانت ظروف الحياة قد أضحت معقدة بموجب شبكة العلاقات التي تربط بين الأفراد وتتحكم في مصالحهم في الداخل ، ناهيك عن أطماع وتحديات سياسية مصيرية كانت تتعرض لها الكويت من الخارج آنذاك ، فإن ظروف تلك المرحلة الحرجة قد أوجبت إدارة الأمور وفق ضوابط واضحة وملزمة «أدبيا» على أقل تقدير . هـ ـ أن مبدأ المسئولية المشتركة في إدارة البلاد لا يعني تصريف الأمور على نحو أكفأ فحسب ، وإنما يعني أيضا وحدة المصير بالنسبة للكويتيين جميعا . فإذا علمنا أن المطالب الثلاث الأولى التي تضمنتها الوثيقة تدل ـ بشكل مباشر ـ على وجوب تسوية الخلافات ، وضرورة قيام المحبة والوئام بين أفراد أسرة الصباح الحاكمة ، أدركنا أهمية وحدة المصير عند الكويتيين كافة .

وبعد عودة الشيخ أحمد الجابر من السعودية تم عرض الوثيقة عليه ، فوافق عليها ، وجرى اختيار أعضاء أول مجلس شورى في الكويت عن طريق التعيين ، حيث تولى حمد عبدالله الصقر

رئاسة المجلس، وتولى الشيخ يوسف بن عيسى منصب نائب الرئيس. أما أعضاء المجلس الآخرون فقد كانوا: هلال فجحان المطيري، والسيد عبدالرحمن النقيب، وشملان بن علي بن سيف، وإبراهيم المضف، والشيخ عبدالعزيز الرشيد، وأحمد الحميضي، ومرزوق الداود البدر، وخليفة شاهين الغانم، وأحمد فهد الخالد ومشعان الخضير.

ولكن يجب أن ننتبه هنا إلى ثلاثة أمور على الأقل: أولها: أن أعضاء المجلس لم يأتوا عن طريق الانتخاب ـ كما نصت المادة الخامسة من الوثيقة ـ وإنما جرى تعيينهم من بين الوجهاء وأعيان البلاد[16]. وثانيها: أنه خلافا لما نصت عليه المادة الخامسة أيضا، فإنه لم يكن هناك من بين أعضاء المجلس فرد واحد من عائلة آل الصباح الحاكمة. وثالث تلك الأمور هو: تولي السيد حمد عبدالله الصقر رئاسة المجلس بينما تنص المادة الرابعة من الوثيقة على أن «الحاكم المعين يكون رئيسا لمجلس الشورى»، فكيف يمكن تفسير هذه المفارقة؟ هل فضل الشيخ أحمد الجابر ألا يكون رئيسا للمجلس بقصد منح أعضاء المجلس أكبر قدر من الحرية في ممارستهم الوظائف والواجبات المناطة بهم، أم أن رئاسة المجلس التي نصت عليها المادة الرابعة من الوثيقة تعتبر رئاسة شرفية، بحكم المنصب، وليست رئاسة فعلية؟

ومهما يكن الأمر فإن ميثاقا هاما جرى إقراره في إطار التعاون بين المجلس والحاكم جاء فيه: «1 ـ أن تكون جميع الأحكام بين الرعية في المعاملات والجنايات على حكم الشرع الشريف. 2 ـ إذا ادعى المحكوم عليه أن الحكم مخالف للشرع، تكتب قضية المدعى عليه وحكم القاضي فيها، وترفع إلى علماء الإسلام [فما اتفقوا عليه يكون هو الحكم المتبع]. 3 ـ إذا رضي الخصمان على أي شخص أن يصلح بينهما فالصلح خير لأنه من المسائل المقررة شرعا. 4 ـ المشاورة في الأمور الداخلية والخارجية التي لها علاقة بالبلد، من جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو حسن نظام. 5 ـ كل من عنده رأي فيه صلاح ديني أو دنيوي [فإنه يحق له أن] يعرضه على الحاكم ويشاور فيه جماعته، فإن رأوه حسنا ينفذ»[17].

والحق أن نشأة هذا المجلس الرائد تعتبر ـ رغم كل العقبات التي اعترضته، أو المآخذ التي ربما تساق ضده ـ إنجازا عظيما بكل المقاييس. ولكن أكثر ما يؤسف له هو أن عمره كان قصيرا. ذلك أن الخلافات الشخصية كانت قائمة بين أعضائه، ثم أن الرأي لم يكن يؤخذ بحسب الأغلبية في التصويت، ناهيك عن تباعد الفترة الزمنية التي تنعقد فيها جلسات المجلس. أما الضربة الكبرى التي تلقاها المجلس، وأسهمت كثيراً في توقفه، فهي أن رسالة موجهة إلى المجلس وصلت إلى الوكيل السياسي البريطاني بإمضاء «الأمة»، يرفض أصحابها، على ما تزعم الرسالة، أن يكون المجلس ممثلا لهم، أو أن يكونوا مسؤولين عن تبعات القرارات التي يتخذها أفراد جاءوا إلى المجلس عن طريق

التعيين، وليس عن طريق الانتخاب. فما كان من الوكيل السياسي البريطاني سوى أن رفع إلى الشيخ أحمد الجابر تلك الرسالة التي جاء فيها: «إننا نبرأ إلى الله من هذا المجلس الذي جمع أعضاء لم يعرفوا التمرة من الجمرة، ولم ينتخبوا من قبل الأمة»(١٨)

ولقد قام الأمير بدوره بتحويل الرسالة إلى المجلس، حيث جرى استعراضها في إحدى الجلسات العاصفة، ذلك أنها أثارت جدلا حادا بين الأعضاء إلى درجة أن بعضهم اتهم أحد أعضاء المجلس نفسه بكتابة الرسالة. فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق أن أشرنا إليه من احتدام الشقاق بين أعضاء المجلس، وتفاقم الخلافات الشخصية بينهم، وتباعد فترات انعقاد الجلسات، وسوء تقدير بعض الأعضاء لمسئولياتهم إلى الحد الذي دفع ببعضهم إلى إنابة أبنائهم عنهم لحضور الجلسات، نقول إنه إذا أضفنا كل ذلك إلى تلك الرسالة الخطيرة، وما أعقبها من جدل حاد واتهامات، فإننا يمكن أن نتبين السر في تعطل أعماله تلقائيا بعد حوالي شهرين على نشأته(١٩)

«الحركة الإصلاحية» في الكويت ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩.

بعد قيام المحاولة الأولى لتحقيق المشاركة في إدارة شئون البلاد في عام ١٩٢١، ظهرت محاولة ثانية في عام ١٩٣٨ تمثلت في «حركة إصلاحية» قام بها بعض التجار والمثقفين، واستهدفت مشاركة السلطة الحاكمة في اتخاذ القرار وتصريف الأمور في كثير من قطاعات الحياة الداخلية. حول طبيعة هذه المحاولة الثانية تقول الدكتورة نجاة عبدالقادر الجاسم إنها آثرت، «استخدام وصف حركة إصلاحية دون حركة وطنية، لأن القضية لم تكن تتعلق بتحديد طبيعة العلاقات مع الدولة الإستعمارية المسيطرة على البلاد، بل تستهدف إدخال تغيير على نظام الحكم، وإصلاحات في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية.»(٢٠).

فإذا ما أتينا الآن إلى البحث في المعطيات التي أدت إلى قيام «الحركة الإصلاحية»، أو نشأة «المجلس التشريعي»(٢١)، فإنه يمكن إجمال أهمها على النحو التالي:

١ ـ معطيات داخلية:

أ ـ بعض جوانب القصور في إدارة مرافق البلاد، وارتفاع نسبة الضرائب، وعدم تسخير قسط من موارد البلاد لتأمين بعض الخدمات أو إنشاء بعض المرافق الحيوية(٢٢).

ب ـ عرف الكويتيون بعض معالم الديمقراطية الحديثة في أعقاب نشأة عدد من الإدارات

والمؤسسات الحكومية في مستهل الثلاثينات. ذلك أنه أمكن إجراء انتخابات للمجالس الإدارية في دوائر البلدية، والمعارف، والصحة، والأوقاف. وكان لتلك الانتخابات أثرها الهام في بلورة الوعي عند المواطنين حول مفهوم المشاركة الشعبية في مجال السياسة واتخاذ القرار. ولقد عبر الأديب الكويتي عبدالله زكريا الأنصاري عن أهمية تلك الانتخابات في مقالة له نشرها منذ أربعين عاما جاء فيها: «لعل أهم ما يشغل الرأي العام في الكويت هذه الأيام، هو مسألة الانتخابات القادمة، لقرب حدوثها، وأعني بها انتخابات مجالس الدوائر الحكومية، حيث أصبحت شغل الناس الشاغل، ومثار اهتمامهم، فهي الآن حديث المجالس والأندية، وموضوع كل من تهمه المصلحة العامة، ويعنيه إصلاح البلاد. ولا عجب أن يعلق الناس كل هذه الأهمية على الانتخابات»، ويهتمون بها كل هذا الاهتمام، لأن على الانتخابات يتوقف مستقبل البلاد، وإصلاح كثير من الأمور، وحل المشاكل المعقدة... ومن المعروف أن انتخابات المجالس في الكويت سنة حميدة سنها أمير البلاد، ليفسح المجال أمام الكويتيين، حتى يختاروا من يثقون بهم، وبنزاهتهم وصدقهم، وإخلاصهم، ورغبتهم الأكيدة في خدمة الوطن، والسير به إلى الأمام، ويحملوهم هذه المسئولية المقدسة»[23].

وكان الأنصاري يشدد في مقالته تلك على قيام انتخابات حرة ونزيهة، ويدعو المواطنين إلى الإدلاء بأصواتهم لاختيار من يتوسمون فيهم الخير والإخلاص في العمل.

٢ـ معطيات خارجية

أ ـ من العوامل الخارجية التي أسهمت في قيام «الحركة الإصلاحية» لعام ١٩٣٨ تأثر المتعلمين والمثقفين الكويتيين بالتيار القومي في بعض البلدان العربية. لقد كان المثقفون الكويتيون على علم بالحركات العربية التي كانت تطالب بالاستقلال والحرية، وكان المتنورون الكويتيون متعاطفين تماماً مع المطالب القومية ومع فكرة قيام وحدة تضم في إطارها كل أقطار العالم العربي. ومن هنا رأوا أن قيام «مجلس تشريعي» لايحقق لهم قدرة على الإصلاح في الداخل فحسب، وإنما ربما يمكنهم أيضاً من تحقيق طموحات مستقبلية أبعد على الصعيد القومي.[24]

ب ـ تعاطف بعض التنظيمات العربية وبعض وسائل الإعلام في الخارج مع مطالب شريحة من المثقفين الكويتيين الذين كانوا متحمسين للقومية العربية والوحدة الكبرى. ولكن من المشكوك فيه أن أولئك المثقفين كانوا على علم بما يمكن أن يسفر عنه حماسهم المفرط للقومية العربية، أو كانوا يدركون مايمكن أن يترتب على استغلالهم لوسائل الإعلام الخارجية من عواقب.[25]

ذكرنا أن الكويت عرفت نوعاً من المجالس المنتخبة قبل نشأة المجلس التشريعي في عام ١٩٣٨، فقد كان هناك مجلس للبلدية ومجلس آخر للمعارف. وإذا التفتنا إلى الأحداث التي مرت بهذين المجلسين في عام ١٩٣٧، أمكننا معرفة الأثر الذي أحدثاه لا في إكساب المواطنين معرفة أفضل بأصول الديمقراطية والمشاركة الشعبية فحسب، وإنما في الإسهام بشكل يكاد يكون مباشراً في نشأة المجلس التشريعي لعام ١٩٣٨.

ذلك أنه بعد فوز ثلاثة عشر عضواً في انتخابات المجلس البلدي لعام ١٩٣٦، تقدم خمسة من الأعضاء باستقالاتهم في عام ١٩٣٧ تضامناً مع أعضاء مجلس المعارف الذي جرى حله بعد نزاع دار بين أعضاء مجلس المعارف نفسه. وكان محور النزاع يدور حول عريضة تقدم بها بعض المدرسين الكويتيين يطالبون فيها بزيادة رواتبهم، ولما استفحل الخلاف بين أعضاء مجلس المعارف بين مؤيد لمطالب المدرسين ومعارض لها، أصدر الأمير أحمد الجابر قراره بحل المجلس بناء على عريضة تقدم بها المواطنون يناشدون فيها بتحقيق ذلك المطلب.(٢٦)

وإذ تم قبول استقالات المتعاطفين مع مجلس المعارف المحلول، فإن الإعلان الذي دعا الناخبين إلى الإدلاء بأصواتهم لانتخاب أعضاء مجلس معارف جديد في عام ١٩٣٨ قد حرم الأعضاء المستقيلين في العام المنصرم من الترشيح للانتخابات الجديدة. والراجح أن حرمان أولئك المستقيلين من حق الترشيح على النحو المذكور كان عاملاً هاماً في قيام "الحركة الإصلاحية" المتمثلة في نشأة المجلس التشريعي لعام ١٩٣٨. ولعل أكبر شاهد على ذلك هو أن أربعة من الأعضاء الخمسة الذين تقدموا باستقالاتهم من المجلس البلدي قد نجحوا في أن يصبحوا أعضاء في المجلس التشريعي. ثم أنه لابد أن تكون للهيمنة التي مارسها المجلس التشريعي على المجلس البلدي دلالتها في هذا السياق نظراً لاحتمال انتهاج سياسة "رد الصاع صاعين" من جانب المجلس التشريعي الذي تم حرمان بعض أعضائه من الترشيح للمجلس البلدي.(٢٧)

ولقد تباينت ردود أفعال وجهاء البلد والمثقفين إزاء مواقف الحكومة من مجلسي البلدية والمعارف، فكانت هناك جماعات أيدت مسلك الحكومة في تنظيمها للمجالس والانتخابات، بينما لزمت جماعة أخرى جانب التحفظ إزاء مجريات الأحداث، كما عملت جماعة ثالثة على معارضة سياسة الحكومة بشدة. ولقد بلغت معارضة أحد الشباب للحكومة حداً بعيداً إلى درجة "أنه [كان] في بعض الأحيان، أو في غالبها، يلجأ إلى التهور والسيباب بتأثير عواطفه ويجنح إلى التطرف البعيد،"(٢٨) ولذا فإن السلطة لم يكن أمامها من سبيل، في نهاية المطاف، سوى إيقاع العقوبة على

الشاب المتطرف في معارضته " خاصة وأنه كان يسرف بالتهجم على السلطة في الشوارع والدواوين بألفاظ جارحة دون وعي ولا اتزان. "(٢٩)

هذا مظهر واحد من مظاهر المعارضة المتطرفة للحكومة ، وهناك مظهر آخر تمثل في الالتجاء إلى الوكيل السياسي البريطاني في الكويت دي غوري De Gaury، للتخلص مما كان يراه البعض وضعاً سيئاً حتى ولو أسفر ذلك عن قيام حكم إنجليزي مباشر للكويت. (٣٠)

كان اللجوء إلى الوكيل السياسي البريطاني خطوة سبقتها معطيات مهدت لقيام المجلس التشريعي لعام ١٩٣٨ . ففي حديثها عن المؤثرات الخارجية التي أدت إلى قيام "الحركة الإصلاحية" ونشأة المجلس التشريعي في عام ١٩٣٨ ، تقول الدكتورة نجاة عبدالقادر الجاسم إن شباب الكويت ومثقفيها كانوا متأثرين كثيراً بحركات التحرر العربية وبشعارات الوحدة والقومية التي راجت في تلك الفترة. فضلاً عن التعليقات والخطب القومية الحماسية التي كانت تبثها الإذاعة التابعة للملك غازي من "قصر الزهور" في العراق، ظهرت في سوريا والعراق آنذاك "حركة الشبيبة" التي انجذب إليها عدد من المثقفين وأبناء الوجهاء في المجتمع الكويتي، (٣١) وذلك من غير أن يفطنوا تماماً إلى ألاعيب السياسة والدعاية، أو لمكائد الدول الكبرى المتصارعة . فقد كان أكثر ما يستهوي شباب الكويت المثقف آنذاك هو الوحدة القومية، والتحرر، والديمقراطية، نظراً لأن هذه الشعارات ، وما رافقها من طموحات ، هي التي استقطبت أنشطة الشباب العربي المتفائل، والمثقفين الثوريين في ذلك الوقت.

خلفيات الحركة الإصلاحية

يذكر الدكتور صلاح العقاد أنه "لم تكن الحركة الإصلاحية المطالبة بإنشاء مجلس نيابي تعبر عن مجتمع التجار الذي يريد أن يساهم في السلطة فحسب، بل كانت الحركة متأثرة بالتيارات الفكرية الجديدة التي انتشرت في الشرق العربي، وكانت هذه التيارات تنتقل إلى الكويت عبر العراق حيث تعلم بعض الشبان الكويتيين. ولعل الحركة الإصلاحية تأثرت بالتقلبات السياسية التي شهدها العراق في سنة ١٩٣٦ حيث قام الجيش بمحاولة لتغيير الاتجاهات السياسية التقليدية وبعث الحياة في فكرة الوحدة العربية والتغيير الاجتماعي . وكانت إذاعة "قصر الزهور" ، تغذي هذه الاتجاهات، وتروج لها في بعض الأقطار العربية خارج العراق ، ومن بينها الكويت وذلك بتشجيع من الملك غازي. "(٣٢)

ولأجل معرفة المزيد حول ألاعيب السياسة وتضارب مصالح الدول الكبرى في العالم العربي

فإن الاستطراد هنا يبدو مناسبا نظراً لأن ذلك لايكشف لنا عن الخلفية التي صدرت عنها بعض حركات التحرر العربية فحسب، وإنما لأنه يطلعنا أيضاً على جذور الدعاية السياسية التي أسهمت في بلورة المطالب الإصلاحية عند بعض المثقفين الكويتيين، ولا سيما عند شباب " الكتلة الوطنية " كما سنذكر لاحقاً. فلقد كانت هناك منافسة كبرى بين الدول الاقتصادية والصناعية الأوروبية التي سعت كل واحدة منها إلى إحكام سيطرتها على المستعمرات ومناطق النفوذ في العالم الإسلامي بصورة عامة والشرق العربي بصورة خاصة. وبالرغم من أن طموحات ألمانيا ومصالحها في الشرق العربي حديثة نسبياً بالقياس إلى نظيراتها عند إنجلترا وفرنسا، فإن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد شهدتا اهتماماً ألمانياً مطرداً في الشرق العربي. ففي ٢٥ نوفمبر من عام ١٨٩٩ مثلاً، حصلت ألمانيا من السلطان عبدالحميد على امتياز مد سكة حديد بغداد التي كان مخططاً لها أن تربط هامبورج وبرلين وفيينا ببغداد والخليج مروراً بالأستانة عاصمة الإمبراطورية العثمانية ولكن مجريات السياسة وظروف الحرب العالمية الأولى حملت ألمانيا على تقليص نفوذها في الشرق العربي إلى حد كبير إبان العقد الثالث من القرن العشرين. فقد خرجت ألمانيا مهزومة في الحرب العالمية الأولى، وكانت معاهدة فرساي قد فرضت عليها قيوداً تحول دون توسعها أو ازدياد نفوذها في مناطق النفوذ التقليدية لإنجلترا وفرنسا. ثم أن الوسائل المادية والاقتصادية اللازمة لإحراز مناطق نفوذ في الشرق العربي كانت معدومة بالنسبة لألمانيا في فترة ما بعد الحرب الأولى، فقد اختفى الأسطول الألماني الذى كان له شأن عظيم قبل نشوب الحرب، فضلاً عن تصفية المشاريع الاستثمارية الألمانية أو تضاؤلها إلى حد كبير في البلدان التي كانت خاضعة للإمبراطورية العثمانية.

ولكن شهد النصف الثاني لهذا القرن عودة الاهتمام الألماني بدول المشرق العربي من جديد نظراً لحاجة ألمانيا إلى أسواق خارجية لتصريف منتجاتها وسلعها التجارية. ذلك أن " ألمانيا كانت تبحث في البلدان العربية أولاً وقبل كل شيء عن أسواق لبضائعها . . . كما كان البحث عن الأسواق والسعي الدائب وراء الحصول على العملة الأجنبية من الأسباب التي أدت إلى محاولة أخرى للقيام بنشاط اقتصادي في العراق - أي مفاوضات ١٩٣٧ الخاصة بتزويد العراق بالأسلحة - . . . [ولكن] السلطات الألمانية خففت من حماسة شركاتها وكبحت جماح مبعوثها في بغداد دكتور فرتز جروبا Fritz Grobba . وقد أوضح كبار المسئولين أن الأرباح الاقتصادية الكبرى وحدها - كالدفع نقداً بالعملة الأجنبية - هي التي ستقنع الحكومة الألمانية بالموافقة على تصدير الأسلحة إلى العراق. ولكن الحكومة العراقية لم تكن على الإطلاق في وضع يمكنها من عقد صفقات كبيرة مع ألمانيا، وذلك بسبب المعارضة البريطانية " . [٢٢] ورغم كل المحاولات التى بذلتها الشركات الألمانية للحصول على امتيازات خاصة أو تسهيلات تجارية فإنه كان مقدراً لها أن تفشل في نهاية المطاف، أو أن لاتكون ذات أثر يذكر، نظراً لتضاربها مع المصالح الإنجليزية والفرنسية التي كانت لها الهيمنة على معظم الشرق العربي.

ولكن النفوذ الاقتصادي والسياسي الألماني في البلدان العربية لم يكن يعني انعدام الاهتمام الألماني تماماً بهذه المنطقة الحيوية من العالم. فنجد أن هتلر نفسه كان يشدد ـ وبحكم المصلحة بطبيعة الحال ـ على توثيق عرى الصداقة والروابط بين ألمانيا والعالم العربي. "فبعد وصول هتلر إلى الحكم، وبخاصة في خلال السنوات الثلاثة التي سبقت الحرب، كان بالإمكان أن نلمس ازدياد اهتمام ألمانيا بصورة واضحة بالشئون العربية والإسلامية. وقد وجد ذلك صداه في ظهور عديد من المنشورات الخاصة بهذه المسائل. كما اتضح الاهتمام بأهمية الشرق الأدنى من الناحية الاستراتيجية. فقد نشطت الجمعيات التي كانت تهتم بالشرق، وأخذت تهتم بتنظيم الطلبة العرب الذين كانوا يدرسون في ألمانيا. وأصبحت البلدان العربية مسرحاً للدعاية الألمانية. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يتوجه زعيم الشباب الألماني ـ بلدور فون شيراش Baldur von schirach في عام ١٩٣٧ إلى الشرق الأدنى بصحبة خمسة عشر من رفاقه الذين زاروا معه دمشق وبغداد وطهران، وأعدت زيارة يقوم بها جوبلز إلى مصر في أوائل عام ١٩٣٨ ـ ولكنها لم تتم إلا في فبراير ١٩٣٩. ووجدت الدعاية الألمانية، وبخاصة زيارة فون شيراش صدى قوياً في البلدان العربية، حيث كان النمط الألماني للتنظيمات شبه العسكرية والشبابية، وبعض الشعارات النازية وبخاصة نظرية الزعيم، موضع شعبية واسعة النطاق... [ولقد استطاع الألمان] أن يلحظوا بعض الإنجازات التي قاموا بها وصمموا على استغلالها في الوقت المناسب: كإنشاء جماعات وخلايا تميل إلى الفاشية بصورة واضحة، وإجراء اتصالات مع الزعماء العرب والساسة وأعضاء الصفوة الحاكمة، وحضور ساسة عرب إلى مهرجانات الحزب النازي التي أقيمت في نورمبرج، إلى غير ذلك. وقد أدى كل ذلك إلى قلق الدول المهيمنة على الشرق الأدنى بصورة لا مبرر لها." (٣١)

كانت تلك خلفية هامة في بلورة الأفكار والتصورات عند المطالبين بالتطوير السياسي والمشاركة الشعبية في الكويت. ولقد توافرت آنذاك معطيات أخرى حفزت همم الشباب الكويتي المثقف للمطالبة بمجلس تشريعي يحقق طموحاتهم. ذلك أنه لما كانت نزعة القومية عند المثقفين تسير جنباً إلى جنب مع المطالبة بالتحرر والوحدة الكبرى والديمقراطية فإنه من الطبيعي أن يكون للمثقفين الكويتيين موقف مناوىء لبريطانيا وسياستها. فإذا عرفنا أن بعض الدول العربية كانت ما تزال واقعة تحت الاستعمار البريطاني وأن انجلترا كان لها دور بارز في إصدار وعد بلفور وفي تزايد النفوذ الصهيوني، أدركنا ـ على الأقل ـ حافزاً آخر دفع بالشباب الكويتي إلى المطالبة بمجلس تشريعي يحقق لهم ثلاثة أهداف على ما يظهر: أ ـ المشاركة الشعبية في تصريف شئون المجتمع، ب ـ تحقيق الطموحات القومية وآمال الوحدة التي كانت تراودهم، ج ـ مناوأة السياسة البريطانية والوقوف في وجه مصالحها وامتيازاتها غير العادلة في المنطقة.

على أن معاداة بريطانيا والعمل على مناوأتها لم تمنع المثقفين الكويتيين من "التعاون مع

الشيطان" الإنجليزي الذين كانوا يلعنونه ويكرهونه متى وجدوا الفرصة مواتية لتحقيق الأهداف التي سعوا إلى تحقيقها. ولقد واتتهم الفرصة بالفعل عندما كانت هناك جفوة وتباين في وجهات النظر بين الأمير أحمد الجابر الصباح والوكيل السياسي البريطاني "دي غوري". وكان من بين ما قام به "دي غوري" في معاداته للأمير الحاكم آنذاك أن راح يعمل على تحريض الشباب والمثقفين على حاكم البلاد، ويسعى إلى استمالة بعض أفراد الأسرة الحاكمة إليه في محاولة منه إلى استعداء بعضهم على الأمير نفسه، ناهيك عن أنه قام بكتابة تقارير إلى المقيم السياسي البريطاني في الخليج يصور فيها استياء الناس من الحاكم. [35] فمن بين عدد كبير من الوكلاء السياسيين البريطانيين في الكويت، تقول الدكتورة ميمونه خليفة العذبي الصباح في تقييمها للوكيل السياسي هذا إن: "الكابتن دي غوري G. De Gaury (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩) كانت علاقاته سيئة بالشيخ أحمد الجابر، فكان ينتهز الفرصة للانتقاص من سلطة الشيخ وهيبته في البلد وإثارة الفتن ضده ويسعى لزيادة النفوذ البريطاني وإحكام السيطرة على الكويت في كافة الشئون الداخلية والخارجية." [36]

ويبدو أنه كانت هناك مجموعة من الظروف والملابسات المتشابكة التي عملت على التقاء أهداف الشباب الكويتي المثقف مع المخططات التي كانت في ذهن الوكيل السياسي البريطاني. فالشباب كان يسعى إلى إقامة مجلس تشريعي يحقق له مشاركة نواب الشعب للحاكم في إدارة البلاد بينما سعى الوكيل السياسي إلى امتصاص نقمة الشباب على السياسة البريطانية في الأقطار العربية بصورة عامة وفي منطقة الخليج بصورة خاصة. وكانت مطالب المثقفين الكويتيين الذين استحوذت عليهم نزعة القومية واستهوتهم طموحات الوحدة والديمقراطية بمثابة فرصة" للوكيل السياسي البريطاني "دي غوري"... فاستغل ظروف تأزم الأحوال واتصل بمن يثق بهم من الناقمين وزين لهم كتابة عريضة يقدمونها له ليرفعها إلى الحكومة البريطانية بعد أن يوقع عليها خمسون نفراً من أعيان الكويت يطلبون فيها تغيير نوع الحكم القائم إما بجلب مستشار إنجليزي لحاكم الكويت على شاكلة البحرين، أو بحكم بريطاني مباشر كما هو الحال في عدن. غير أن "دي غوري" أدرك عدم مقدرة الأشخاص اللذين اتصل بهم على جمع التواقيع المطلوبة فاتصل بأعضاء الكتلة الوطنية إلا أن هؤلاء أفهموه... بأنهم لايرون مطلقاً إحداث أي تغيير في وضع العائلة الحاكمة، وأنهم لايؤثرون بديلاً لحاكمهم ولا يرتضون القضاء على استقلال بلادهم، وإنما يصرون فقط على إدخال الحياة النيابية في الكويت." [37]

وفي إطار السعي لإنشاء مجلس تشريعي نجح بعض المثقفين في استمالة بعض وجهاء البلد إلى جانبهم حيث أسفرت جهودهم عن تشكيل "كتلة وطنية" تعمل من أجل هذا الهدف رغم اختلاف المنطلقات فيما بينهم وتباين الأفكار والمبادىء التي كانوا يصدرون عنها. [38] ولما ازدادت اتصالات "الكتلة الوطنية" بالوكيل السياسي البريطاني من أجل ذلك الغرض وجدناهم يعملون على تشكيل

لجنة متابعة مكونة من اثني عشر عضوا برئاسة الشخصية الكويتية البارزة محمد ثنيان الغانم ، وذلك بقصد الوقوف على كافة الأوضاع والمستجدات التي قد تطرأ على مسرح الأحداث .[39] ولقد تمثلت أهداف " الكتلة الوطنية " في نقطتين هما : أولا : المطالبة بقيام مجلس تشريعي على اساس انتخابات حرة شريفة، ثانيا : يناط بهذا المجلس كافة الصلاحيات للإشراف على تنظيم شؤون الإمارة "[40].

وماهي إلا فترة قصيرة تلت ذلك الجهد المكثف الذي تخللته لقاءات متواصلة بين دي غوري وممثلي " الكتلة الوطنية " حتى ورد خطاب من المقيم البريطاني في الخليج يطلب فيه من الوكيل السياسي البريطاني في الكويت إبلاغ "رسالة شفهية " إلى الأمير تدعوه إلى إيجاد صيغة يتم بموجبها إشراك المواطنين في الحكم"[41].

وحين علمت " الكتلة الوطنية " بفحوى الرسالة ، فإنها سارعت إلى الاجتماع في ليلة [29] ربيع الثاني من سنة 1357 هجرية الموافق 27 يونيو 1938 لبحث الأمر ، حيث استقر رأي الأعضاء على إرسال ثلاثة مندوبين عنهم لمقابلة الأمير ورفع الرسالة التالية إليه :

" حضرة صاحب السمو الأمير الجليل أحمد الجابر الصباح أدام الله بقاءه

ياصاحب السمو ، إن الأساس الذي بايعتك عليه الأمة لدى أول يوم من توليك الحكم هو (جعل الحكم بينك وبينها على أساس الشورى ، التي فرضها الإسلام ، ومشى عليها الخلفاء الراشدون في عصورهم الذهبية).

غير أن التساهل من الجانبين أدى إلى تناسي هذه القاعدة الأساسية ، كما أن تطور الأحوال والزمان ، واجتياز البلاد ظروفا دقيقة [حفزت المخلصين] من رعاياك [على] أن يبادروا إليك بالنصيحة راغبين [في] التفاهم وإياك على ما يصلح الأمور ، ويدرأ عنك وعنهم عوادي الأيام وتقلبات الظروف ، ويصون لنا كيان بلادنا ويحفظ لنا استقلالنا ، غير قاصدين الا إزالة أسباب الشكوى وإصلاح الأحوال عن طريق التفاهم مع المخلصين من رعاياك ، متقدمين اليك بطلب تشكيل مجلس تشريعي مؤلف من أحرار البلاد للإشراف على تنظيم أمورها ، وقد وكلنا حاملي كتابنا هذا ليفاوضوك على هذا الاساس ، والله تعالى نسأل أن يوفق الجميع لما فيه صالح البلاد . "

[29] ربيع الثاني 1357 هـ جماعتك [المخلصون][42]

وفي صباح اليوم التالي اجتمع الأمير أحمد الجابر الصباح ونائبه الشيخ عبدالله السالم مع وفد

"الكتلة الوطنية" واطلع على فحوى الرسالة التي أبدى تعاطفه وسروره حيال ما ورد فيها، ووعد مندوبي اللجنة بإعطائهم رأيه النهائي في الأمر في اليوم التالي. وهكذا كان، فقد قام الأمير في اليوم التالي باستدعاء ممثلي الوفد، وأبلغهم موافقته واستحسانه إجراء الإنتخابات على الفور. [43] وتجدر الاشارة ـ في هذا السياق ـ إلى أن نائب الأمير، الشيخ عبدالله السالم كان قد أبدى تأييده وتحمسه لمطالب "الكتلة الوطنية" واستصوب إجراء الانتخابات دونما إبطاء [44].

مسار الانتخابات ومولد دستور عام ١٩٣٨

في اليوم الذي وافق فيه الأمير على تشكيل مجلس تشريعي تم إعداد قائمة تمثل معظم العائلات التي يتكون منها المجتمع آنذاك، وتضم أسماء ثلاثمائة وعشرين ناخبا جرى استدعاؤهم للإدلاء بأصواتهم من أجل اختيار أعضاء المجلس المرتقب. وبعد أن جرت عملية الإدلاء بأصوات الناخبين في "ديوان الصقر"، تم فرز الأصوات وفاز في الانتخابات أربعة عشر عضوا من بين عشرين مرشحا تقريبا، أما الفائزون بعضوية المجلس فهم: عبدالله حمد الصقر، ومحمد ثنيان الغانم، والشيخ يوسف بن عيسى القناعي، والسيد علي السيد سليمان الرفاعي، ومشعان الخضير الخالد، وحمد الداوود المرزوق، وسليمان خالد العدساني، وعبداللطيف محمد ثنيان الغانم، ويوسف الصالح الحميضي، ومشاري حسن البدر، وسلطان ابراهيم الكليب، وصالح عثمان الراشد، ويوسف مرزوق الدواود، وخالد عبداللطيف الحمد [45]. وكان الرأي قد استقر عند الأعضاء الفائزين على أن يتولى نائب الأمير الشيخ عبدالله السالم الصباح رئاسة المجلس المنتخب.

وفي الأسبوع الأول من شهر يوليو عام ١٩٣٨ تمت صياغة مشروع دستور يحدد اختصاصات المجلس التشريعي وتم رفعه إلى الأمير للمصادقة عليه. ولعل المتابع لمجريات الأمور في تلك الفترة يلحظ أن الأحداث كانت تتوالى بسرعة كبيرة جدا بدليل أن صياغة الدستور ورفعه إلى الأمير لم تستغرق أكثر من أسبوع واحد بعد إجراء الانتخابات، ومن هنا فإن الأمير كان قد أبدى موافقته على الدستور من حيث المبدأ، وإن كان ارتأى التريث قليلا قبل المصادقة عليه رسميا. ولكن لما كان أعضاء المجلس يفضلون التوقيع على الدستور بسرعة فإنهم رفعوا إلى سمو الأمير رسالة هذا نصها:

"حضرة صاحب السمو الشيخ أحمد الجابر الصباح دام بقاؤه.

يا صاحب السمو، تقدم إليكم مجلس الأمة التشريعي هذا اليوم بقانون وافق عليه أعضاء المجلس بالاجماع موضحا الصلاحيات الاساسية لمجلس الأمة، وقد أحاطنا سمو الشيخ عبدالله السالم بما دار بينكم وبينه أثناء عرض القانون عليكم لتوقيعه، إلا أننا لمسنا صراحة أن جوابكم لم يكن

مقنعا ، فسموكم تقولون إنكم موافقون على القانون ولكنكم تريدون أن يكون العمل به تدريجيا، ولذلك لا ترون حاجة إلى إمضائه في الوقت الحاضر . وجوابا على بيانات سموكم نفيدكم أن أعضاء المجلس جميعا لم يرتاحوا ولم يقتنعوا بهذه البيانات الشفهية ، ففي الظروف التي توليتم بها الحكم قطعتم أيضا على أنفسكم أن تجعلوا الحكم بينكم وبين الأمة شورى ، ومضت الأيام ولم تر الأمة تحقيقا لما وعدتم .

إن نواب الأمة ياصاحب السمو حينما وطدوا عزائمهم على خدمة الشعب والبلاد كانوا جادين ، غير هازلين ، ولا مترددين وقد أقسموا أن لا يحول بينهم وبين خدمة الأمة والإصلاح أية عقبة كانت . ولعل هذه اللحظة في تاريخ البلاد تكون من اللحظات الفاصلة ، فإما إلى الخير وأنت على رأس الأمة يحيط بك الإجلال ويحفك التقدير والحب من كل حدب وصوب ، وإما إلى ضده [وها] نحن قد تهيأنا لكل أمر متوقع ، كتلة واحدة في صف البلاد لا تتردد ولا تتقهقر . ففي اللحظة التي نرفع اليك كتابنا هذا نقف جميعا في انتظار جوابكم التحريري الحاسم بالموافقة والله تعالى نسأل أن يوفق الجميع إلى ما فيه السداد .

الكويت تحريرا في ١٢ جمادى الأولى ١٣٥٧هـ تواقيع جميع الأعضاء" [٤٦].

ولم يُظهر الأمير اعتراضا على التوقيع على الدستور عندما لمس رغبة قوية في ذلك من جانب أعضاء المجلس ، فصادق على الوثيقة التي رفعها إليه الأعضاء مع تعديل طفيف تصدر الوثيقة بموجبه كلمة "نحن حاكم الكويت" بدلا من "نحن أمير الكويت" . فجاءت صيغة الدستور النهائية على النحو التالي :

بسم الله الرحمن الرحيم

"نحن حاكم الكويت

بناء على ما قرره مجلس الأمة التشريعي ، صادقنا على هذا القانون في صلاحية المجلس التشريعي وأمرنا بوضعه موضع التنفيذ :

المادة الأولى : الأمة مصدر السلطات ممثلة في هيئة نوابها المنتخبين .

المادة الثانية : على المجلس التشريعي أن يشرع القوانين الآتية :

١ ـ قانون الميزانية : أي تنظيم جميع واردات البلاد ومصروفاتها وتوجيهها بصورة عادلة إلا ما كان من أملاك الصباح الخاصة فليس للمجلس حق التدخل [فيها] .

٢ ـ قانون القضاء : والمراد به الأحكام الشرعية والعرفية بحيث [هيأ لها نظام] يكفل تحقيق العدالة بين الناس .

٣ ـ قانون الأمن العام : والمراد به صيانة الأمن داخل البلاد وخارجها إلى أقصى الحدود .

٤ ـ قانون المعارف : والمراد به سن قانون للمعارف تنهج فيه نهج البلاد الراقية .

٥ ـ قانون الصحة : والمراد به سن قانون صحي يقي البلاد [وأهلها] أخطار الأمراض والأوبئة أيا كان نوعها .

٦ ـ قانون العمران : وهو يشمل تعبيد الطرق خارج المدينة وبناء السجون ، وحفر الآبار ، وكل ما من شأنه تعمير البلاد [داخل المدينة وخارجها] .

٧ ـ قانون الطوارىء : والمراد به سن قانون في البلاد لحدوث أمر مفاجىء يخول السلطة حق تنفيذ الأحكام المقتضية [صيانة] الأمن في البلاد .

٨ ـ كل قانون آخر تقتضي مصلحة البلاد تشريعه .

المادة الثالثة : مجلس الأمة التشريعي مرجع لجميع المعاهدات والامتيازات الداخلية والخارجية وكل أمر يستجد من هذا القبيل لا يعتبر شرعيا إلا بموافقة المجلس وإشرافه عليه

المادة الرابعة : بما أن البلاد ليس فيها محكمة استئناف فإن مهام المحكمة المذكورة تناط بمجلس الأمة التشريعي حتى تشكل هيئة مستقلة لهذا الغرض .

المادة الخامسة : رئيس مجلس الأمة التشريعي هو الذي يمثل السلطة التنفيذية في البلاد .

تحرر يوم الجمعة الحادي عشر من جمادى الأولى عام ألف وثلاثمائة وسبعة وخمسين هجرية ، الموافق [الثامن] من جولاي عام ألف وتسعمائة وثمانية وثلاثين ميلادي .

حاكم الكويت

أحمد الجابر الصباح * (٤٧) .

على أن هناك ملاحظة تلفت النظر في هذا السياق وهي المتعلقة بتسلسل الأحداث . فيجب أن ننتبه إلى وجود خلط أو عدم دقة ـ غير مقصود على الأرجح ـ في ذكر التواريخ عند العدساني أو ربما عند غيره من الباحثين . فنلاحظ مثلا أن اجتماع أعضاء " الكتلة الوطنية " في يوم الإثنين من أجل رفع العريضة إلى الشيخ أحمد الجابر لعرض فكرة تأسيس مجلس تشريعي على سموه يصادف ٢٩ ربيع الثاني من عام ١٣٥٧ هجرية الموافق ٢٧/ ٦/ ١٩٣٨ ميلادية وليس كما ورد عند العدساني حين

أشار إلى أن ذلك تم بتاريخ ٣٠ ربيع الثاني سنة ١٣٥٧ هجرية . ذلك أن عدد الأيام لربيع الثاني في تلك السنة لم يزد على ٢٩ يوما ، فضلا عن أن يوم ٢٩ من ذلك الشهر هو الذي يصادف يوم الإثنين .

ويجب أن نلاحظ أيضا أن العدساني يذكر بأن الوفد الذي يمثل "الكتلة الوطنية" قد ذهب لمقابلة الشيخ أحمد الجابر في صبيحة اليوم التالي لكتابة العريضة التي تناشد الأمير الموافقة على إقامة مجلس تشريعي منتخب يعين الحاكم على إدارة البلاد وتصريف أمور المجتمع . ومن هنا فإن تاريخ مقابلة الوفد لعرض الأمر على الشيخ أحمد الجابر يصادف يوم الثلاثاء الأول من جمادى الأولى سنة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٢٨/٦/١٩٣٨ م .

ثم أنه لما كان الأمير قد استحسن فكرة المشاركة الشعبية في إدارة شئون البلاد ووعد ممثلي "الكتلة الوطنية" خيرا، فإن مقابلة سمو الأمير لممثلي الوفد في اليوم التالي لمباركة خطوتهم ولإبلاغهم ترحيبه بإقامة المجلس وإجراء انتخابات يصادف يوم الأربعاء الموافق الثاني من جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية الموافق ٢٩/٦/١٩٣٨م . واستنادا إلى ما ذكره العدساني من ان الانتخابات جرت على وجه السرعة بعد موافقة الأمير على كل ذلك . ونظرا لأنه لم يذكر أن الانتخابات جرت في اليوم اللاحق على موافقة الأمير ، وإنما تم توزيع الدعوات على الناخبين في نفس اليوم وجرى تعيين لجنة للاشراف على سير الانتخابات التي أجريت في ديوان الصقر بعد صلاة العشاء ، فإن يوم الانتخابات يصادف مساء الأربعاء أيضا بتاريخ الثاني من شهر جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية الموافق ٢٩/٦/١٩٣٨م .

ولما كان العدساني يشير إلى أن بعض الذين لم يحالفهم الحظ في الانتخابات قد سعوا إلى تعطيل مسيرة المجلس وقاموا بجمع تواقيع بعض المواطنين لمناشدة أمير البلاد إصدار الأمر بإعادة الانتخابات ، وكذلك لما كان العدساني قد أشار إلى أن المجلس بدأ مسيرته "بانتخاب الشيخ عبدالله السالم الصباح ، ولي العهد ، رئيسا للمجلس التشريعي" (ص ٣٢) ، وأيضا لما كان العدساني قد ذكر أن المجلس عقد جلسة لمناقشة مشروع الدستور الذي سيرفع إلى الأمير للمصادقة عليه ، فإن كل ذلك يعني أنه تم عقد عدد من الجلسات على امتداد أيام قليلة سعيا للتداول في أمر الدستور ولأجل صياغة مواده قبل رفعه إلى الأمير للمصادقة عليه .

إن تسلسل الأحداث وتصورها على هذا النحو يتسقان مع ماذكره العدساني ، ولكن المحير هو تناقض التواريخ فيما بعد ، فالعدساني يذكر أن الرسالة التي رفعت إلى الأمير لمطالبته بالمصادقة على مسودة الدستور بعد أن ارتأى سموه التريث بعض الشيء ، كانت في يوم السبت ١٢ جمادى الأولى من

عام ١٣٥٧ هجرية الموافق ٩/ ٧/ ١٩٣٨م.

فإذا علمنا بأن سمو الأمير كان لديه تحفظ بسيط على جملة واحدة في مسودة الدستور كما ذكرنا آنفا فإن توقيع سمو الأمير ومصادقته على مسودة الدستور لا بد أنه جاء لاحقا لتاريخ الرسالة التي رفعها أعضاء المجلس إلى الأمير ، أي أن توقيع الأمير على الدستور لا بد أنه كان بتاريخ لاحق على تاريخ رسالة المجلس وهو يوم السبت المصادف ١٢ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية والموافق ٩/ ٧/ ١٩٣٨م. ومن هنا فإن من غير المعقول ، بل من المستحيل ، أن يكون توقيع الأمير على مسودة الدستور سابق على رسالة المجلس كما ورد في تاريخ التوقيع على الدستور حيث جاء فيه "تحرر يوم الجمعة الحادي عشر من جمادى الأولى عام الف وثلاثمائة وسبعة وخمسين هجرية الموافق [الثامن] من جولاي عام ألف وتسعمائة وثمانية وثلاثون ميلادي . " ومن هنا نرى أن هناك استحالة تامة في أن يكون توقيع الأمير على الدستور قد تم بتاريخ ١١ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية وهو تاريخ سابق على الرسالة التي بعثها المجلس إليه للمطالبة بالتوقيع على الدستور بتاريخ ١٢ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية . فكيف يمكن أن نفسر هذه المفارقة في التواريخ ؟ الواقع أنه يمكن تلافي هذا الخلط العفوي ، طبعا ، في ترتيب الأحداث والتواريخ إذا أمكننا تصور مجريات الأمور على النحو التالي :

أ ـ يجب أن ننتبه أولا إلى أن تاريخ التوقيع على الدستور في يوم الجمعة الحادي عشر من جمادى الأولى عام ١٣٥٧ هجرية هو تاريخ صحيح تماما ، ولكنه لا يطابق (الثاني) من جولاي عام ١٩٣٨م . ويمكن النظر إلى هذا الأمر على أنه خطأ بسيط تمثل في كتابة (الثاني) بدلا من الثامن ، ولكن الأهم من ذلك بكثير هو : كيف نفسر المفارقة الصارخة التي تتمثل في توقيع الشيخ أحمد الجابر على دستور المجلس التشريعي في ١١ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية قبل أن يصله خطاب أعضاء المجلس الذين طالبوه بالتوقيع على الدستور في يوم السبت ١٢ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية ؟ .

ب ـ لما كان تاريخ التوقيع على الدستور تاريخا صحيحا . كما ذكرنا . فإن التصور المعقول لتسلسل الأحداث هو أن أعضاء المجلس كانوا قد أعطوا رئيس المجلس الشيخ عبدالله السالم الصباح مسودة الدستور لرفعها إلى الأمير للمصادقة عليها بتاريخ سابق على تاريخ التوقيع والمصادقة عليها من جانب الأمير ، بل لعل الراجح أكثر هو أن استلام الشيخ عبدالله السالم لمسودة الدستور وتسليمها للأمير أحمد الجابر قد حدثا في يوم الجمعة ١١ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية الموافق الثامن من جولاي عام ١٩٣٨م ، وهو اليوم الذي يصادف أيضا توقيع الأمير على مسودة الدستور . ولكن كيف يصادق الأمير على الدستور في التاريخ المذكور ، وهو تاريخ

صحيح ، في الوقت الذي رجع فيه رئيس المجلس الشيخ عبدالله السالم إلى أعضاء المجلس وأخبرهم "أن الأمير يوافق مبدئيا على القانون ولكنه متردد في توقيعه ؟" فإذا كان توقيع الأمير على الدستور قد تم في يوم التاريخ المذكور في الوثيقة ، وهو تاريخ صحيح بلا شك ، فلماذا طلب الأمير من رئيس المجلس إبلاغ أعضاء المجلس بالموافقة المبدئية وإطلاعهم على تردد الأمير في التوقيع على الدستور ؟ إن أرجح احتمال لتفسير ذلك هو أن الأمير قد طلب من الشيخ عبدالله السالم إبلاغ أعضاء المجلس بوجهة نظره لأنه رأى أن تتصدر مسودة الدستور كلمة "نحن حاكم الكويت" بدلا من كلمة "نحن أمير الكويت" . هذا من جهة ، وأما من جهة ثانية فإن التصور المعقول لمسار الأمور هو أنه لما كان المجلس التشريعي قد تأسس بالفعل بموجب موافقة الأمير ومباركته لتلك الخطوة ، فإن الحاكم لم يجد مبرراً لاستعجال الأمور طالما أن التوقيع على الدستور المقترح يعتبر آتياً لا ريب فيه ، أو في حكم تحصيل الحاصل ، حتى ولو استغرق التوقيع بعض الوقت ريثما تسلك الأمور مسارها الطبيعي في ظل المجلس الجديد .

وهناك احتمال آخر معقول أيضا وهو أنه ربما قام الأمير بالتوقيع على الدستور بعد أن أوفد الشيخ عبدالله السالم إلى أعضاء المجلس لإطلاعهم على وجهة نظر الأمير . ذلك أنه ربما نأى إلى سمع الأمير - بشكل أو بآخر - ما كان من عزم أعضاء المجلس من توجيه رسالة إليه في اليوم التالي تطالبه بالتوقيع على الدستور ، فكان أن بادر هو نفسه بالتوقيع عليه مع التعديل الذي أجراه وذلك مساء اليوم الذي يحمل تاريخ التوقيع والمصادقة على الدستور .

يمكن أن نخلص من كل هذا إلى أن الأمير كان قد وقع على وثيقة الدستور التي رفعها إليه المجلس بتاريخ ١١ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية الموافق ٨/ ٧/ ١٩٣٨م وذلك على نحو ما هو مُثبت في الوثيقة نفسها . وليس من المهم في هذا السياق إن كان الأمير قد وقع عليها قبل طلبه من رئيس المجلس التشريعي الشيخ عبدالله السالم إبلاغ أعضاء المجلس بالتريث والتدرج في إقرار الصلاحيات للمجلس أو بعد أن أبلغهم رئيس المجلس رغبة الأمير تلك . المهم أن الأمير كان قد وقع على الوثيقة في يوم سابق على تاريخ رسالة المجلس التي تحثه على المصادقة على مسودة الدستور كما سبق أن ذكرنا ، وذلك بغض النظر عن الوقت الذي جرى فيه التوقيع عليها .

الأمر الآخر الذي نخلص إليه هنا هو أن اجتماع أعضاء المجلس ليلاً ، واتفاقهم على رفع الرسالة المؤرخة في ١٢ جمادى الأولى من عام ١٣٥٧ هجرية الموافق ٩/ ٧/ ١٩٣٨م قد تم من غير أن يعلموا أن الأمير قد وقع بالفعل على الدستور في يوم سابق على تاريخ رسالة المجلس وإلا لما كان

هناك أي مبرر للاجتماع للمداولة في الأمر أو رفع رسالة إليه تطالبه بالتوقيع على مسودة الدستور.

مُستصغر الشرر

بعد إجراء الانتخابات للمجلس التشريعي والمصادقة على الدستور جرى تشكيل لجان تتكفل كل واحدة منها بالنظر في موضوعات محددة مثل لجنة الشئون السياسية، ولجنة المالية، ولجنة العمران، ولجنة المعارف وما إلى ذلك من لجان أخرى لها اختصاصات واضحة. أمّا اتخاذ قرارات بالمصادقة على تقارير اللجان وإقرار التوصيات حولها فإنها كانت مناطة بموافقة المجلس عليها بموجب قواعد معينة. وعلى ذلك فإن الدورة الأولى للمجلس قد شهدت اتخاذ قرارات خاصة بالتوظيف، وإصلاح أنظمة القضاء، وتبني مشروعات لتطوير التعليم، والتصدي لظاهرة الرشاوى والعمولات التي سعى أصحابها من ورائها إلى تمكين بعض المحتكرين والمتنفذين من الفوز بالمشاريع الحكومية والامتيازات. (٤٨)

ولكن الأمور لم تكن سهلة، ولم تتحقق الإنجازات من غير ما احتكاك بين المجلس والحاكم. فنظرة متمعنة في الدستور الذي صاغة المجلس ووافق عليه أمير البلاد أحمد الجابر في سنة ١٩٣٨ تكشف لنا أن نصوصه لم توكل إلى المجلس حق التشريع فحسب، وإنما أوكلت إليه أيضاً مهمة التنفيذ. بل الأكثر من ذلك هو أن المجلس استأثر بالسلطة القضائية أيضاً، أو كان له ـ على الأقل ـ نصيب كبير في تصريف أمورها. "فمن الملاحظ أن هذه الوثيقة التاريخية التي وضعت في [٨] تموز ـ يولية ١٩٣٨م، والتي تعد من الإرهاصات الأولى لدستور الكويت الحالي، قد جمعت السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية في سلطة واحدة هي المجلس التشريعي، وهو خروج على المفاهيم الديمقراطية الحديثة التي تجعل هذه السلطات متكافئة متوازية لا تطغى إحداها على الأخرى. ولعل هذا الأمر هو الذي أسرع بظهور بوادر الخلاف بين أعضاء المجلس فيما بينهم من جهة، وبين المجلس والحاكم من جهة ثانية، مما حمل الشيخ أحمد الجابر على حلّه. . . " (٤٩)

ومن هنا فإن تسلسل الأحداث وتطورها يوحي بأن المسألة لم تكن مسألة مشاركة الشعب أو ممثليه "للحاكم" في تصريف شئون البلاد آنذاك، وإنما كانت المسألة تستهدف الاستئثار بالسلطة دون الحاكم. وبعبارة أخرى نقول إن مفهوم اقتسام السلطة بين الشعب، أو من يمثله، والحاكم يعني تعاون الطرفين في تسيير الأمور، وليس انفراد طرف واحد بالسلطة وبكل الصلاحيات دون طرف آخر. لم تكن المسألة ـ في تصوري ـ مسألة مشاركة في الحكم أو اقتسام السلطة، أو تحقيق مبدأ الشورى بموجب ما نصّت عليه رسالة "الكتلة الوطنية" بتاريخ [٢٩] ربيع الثاني ١٣٥٧ هجرية حيث جاء فيها "يا صاحب السمو، إن الأساس الذي بايعتك عليه الأمة . . . هو جعل الحكم

بينك وبينها على أساس الشورى. . . "[50]

أقول إن المسألة لم تكن كذلك وإنما كانت مسألة ما ذكره خالد العدساني في مذكراته لعبدالله جاسم بودي، سكرتير الوكيل السياسي "دي غوري"، من أن أعضاء الكتلة الوطنية "يكونون ممتنين جداً لو أن القنصل ساعدهم على تهيئة نوع من أنواع الحكم الديمقراطي الذي تتمثل فيه إرادة الشعب على أن تبقى العائلة الحاكمة هي الرمز الأعلى للحكم كما هو الحال في إنجلترا". [51]

وبغض النظر عن التفاصيل الكثيرة التي تتعلق بهذه النقطة بالذات فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ماذا يتبقى للحاكم حين يتحقق هذا الهدف؟ ذلك أنه إذا افترضنا أن أعضاء "الكتلة الوطنية" كانت تحفزهم الرغبة الصادقة في الإصلاح، ولم تكن تسيرهم عوامل أخرى، فإن الذي يظل هو أن نقل السلطة من طرف إلى طرف آخر، واجتماع السلطات الثلاث في يد المجلس التشريعي ينطويان على مخاطر جمّة وتحديات كبيرة. ذلك أن المسألة هنا لاتكمن في توافر العزم الصادق عند أعضاء المجلس لإدارة شئون المجتمع أو في النية الحسنة التي أظهرها الحاكم لإشراك ممثلي الشعب في تصريف الأمور، وإنما المسألة تستدعي توافر شروط معينة وتضافر عوامل محددة لم تكن متحققة آنذاك بكل تأكيد. فإذا افترضنا مثلاً أن أعضاء المجلس كانوا على وعي تام بحجم التحديات التي سيواجهونها في حال اجتماع السلطات الثلاث في أيديهم، فإن الذي لم يكن متحققاً هو وضوح في الحدود والمجالات التي يمكن أن يزاول الأعضاء في إطارها واجباتهم المناطة بهم. ومن هنا فإنه بالرغم من انتقال السلطات الثلاث جميعاً إلى المجلس التشريعي فإن عوامل الاحتكاك بالسلطة التقليدية ظلت تتوالى بعد تشكيل المجلس وقيامه بالأعباء الملقاة على عاتقه. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنه مهما كانت الأسباب التي دعت الشيخ أحمد الجابر إلى تقليص صلاحياته ونفوذه عندما صادق على مسودة الدستور لعام ١٩٣٨م فإنه لم يكن يتصور - على ما أعتقد - أن الأمور ستتردى إلى الحد الذي تقوم فيه مجابهات حادة بينه وبين أعضاء المجلس.

ولكن هذا هو ما حدث على وجه التحديد. ذلك أنه عندما انتقلت صلاحيات الإشراف على الأمن والدفاع إلى المجلس التشريعي فإن أعضاء المجلس طالبوا بوضع أيديهم على السلاح، بل وتمكنوا بالفعل من وضع الأسلحة ومخازن الذخيرة التي كانت مكدسة في قصر "نايف" تحت إمرتهم. ولكن ذلك كان مخالفاً للإجراءات والتعهدات التي قبلت بريطانيا بموجبها تزويد الكويت بالسلاح. [52] فما أن تمت مطالبة المجلس بوضع يده على السلاح حتى سارع الوكيل السياسي البريطاني «دي غوري» إلى الاجتماع برئيس المجلس وأطلعه على أن قضية السلاح أمر يهم الحكومة البريطانية، وأوضح أن تزويد الكويت بالأسلحة تم بموجب تفاهم مشترك بين حاكم الكويت

وإنجلترا يقضي بأن يكون السلاح في يد الحاكم وتحت إمرته. ولما كانت قضية انتقال السلاح والإشراف عليه إلى أيدي أعضاء المجلس لا تقل خطورة، بل ربما تزيد، على خطورة انتقال السلطات الثلاث إليهم فإن الوكيل السياسي البريطاني سارع إلى مكاتبة الأمير نفسه حول هذا الموضوع. ومما جاء في رسالة "دي غوري" إلى الشيخ أحمد الجابر الصباح في هذا الشأن أنه إذا كان من المؤكد أن إنجلترا ستفي بالتزاماتها التي توكل إليها إدارة شئون الكويت الخارجية، فإن الحكومة البريطانية تثق أيضا بأن الأمير لديه تصور مماثل يجعله يتخذ الترتيبات اللازمة التي تحول دون مساس أي إنسان أو جهة بالمعاهدات والمواثيق المعقودة بين الكويت وبريطانيا. وأشارت الرسالة إلى أن هناك ثقة لدى الحكومة البريطانية بأن الضمانات والامتيازات الأجنبية التي منحتها الكويت ستظل سارية المفعول، وأنه ليس بإمكان أحد أن يغير من طبيعة الاتفاقيات المعقودة في هذا الشأن ما لم يوافق الأمير على ذلك. وذكرت الرسالة أيضاً أن قطع السلاح والذخيرة التي حصلت عليها الكويت، أو التي ستحصل عليها، من حكومة بريطانيا يجب أن تبقى في قبضة الأمير، أو تحت إشراف ومسئولية من وكله الأمير على ذلك بشكل مباشر، فضلاً عن موافقة السلطات البريطانية على أي شيء من هذا القبيل.[53]

عقد المجلس التشريعي جلسة لمناقشة الأمر، وكان أمير البلاد يترقب ما ستسفر عنه المناقشات التي تدور بين أعضائه. ولما كان أعضاء المجلس غير راضين عن مسلك أحد مستشاري الأمير ظناً منهم أنه هو السبب في كافة أشكال الفوضى التي تنشأ بين المجلس والحاكم فإنه رأى إعادة وضع السلاح على ما كان عليه مقابل تنحية الأمير للمستشار. ورغم أن مثل هذا الطلب كان مفاجئاً لسمو الأمير، فإنه عاود مناشدة رئيس المجلس عرض الأمر على الأعضاء من جديد واعداً إياهم بأن يعمل كل ما بوسعه لإزالة العقبات التي تعترض طريق التفاهم والتعاون بينه وبين المجلس. ولكن الأعضاء لم يقتنعوا بالوعد وطالبوا بتنحية المستشار من منصبه كشرط للتفاوض حول مسألة السلاح. وكاد الوضع يسفر عن مواجهة حين تشبث أعضاء المجلس بمطلبهم، بينما تمسك الأمير بمستشاره حتى ولو كلفه ذلك التنازل عن الحكم. ولكن الأزمة انتهت عندما قدم المستشار استقالته ورحل عن البلاد.[54]

على أن أزمة أخرى أشد حدة نشبت بين المجلس والأمير عندما اتهم الأعضاء أحد الوجهاء الذين لم يحالفهم الحظ بالفوز بعضوية المجلس نفسه بأنه يعمل على الإساءة إلى سمعتهم وأنه يجهد في إثارة الناس وتأليب الحاكم عليهم. ولما كان بعض الأعضاء قد بيّن في جلسة من الجلسات أن تطاول البعض على المجلس والتشكيك في نزاهة مسلكه يرجعان إلى عدم اتخاذ أسلوب حازم إزاء المتطاولين والمشككين، فإن استعادة المجلس هيبته تحتم اتخاذ أمر من إثنين: فإما القبض "على المواطن الذي سعى إلى خلق الفتنة" ومحاكمته بتهمة التحريض على معاداة الحكومة. . . أو إبعاده خارج الكويت

لمدة شهرين تسلم البلاد فيها من دسائسه ومشاغباته، وليكون عبرة لسواه من القادمين". (٥٥)

استصوب المجلس تبني خيار النفي، وتم تحرير أمر إلى مدير الشرطة بالقبض على المواطن المذكور. ولكن المواطن نفسه كان قد سارع إلى مقابلة الأمير طالباً منه الاستماع إلى قصته والعمل على إنصافه. ولما كشف رئيس الشرطة للمجلس، الذي كان ما يزال منعقداً، أن المواطن غير موجود في مكان تواجده المعتاد، قام الأمير باستدعاء رئيس المجلس وأطلعه على أن المواطن موجود عنده في القصر. ثم طلب من رئيس المجلس إبلاغ الأعضاء رغبته في إعادة النظر في قرار النفي الذي صدر بحق المواطن. وإذ عاد الرئيس إلى المجلس ثانية ليطلعهم على رغبة الأمير في إعادة النظر بقرار النفي الذي صدر بحق المواطن المذكور فإنه وجد إصراراً من جانبهم على تنفيذ القرار. وهكذا ازداد التوتر بين الأمير والمجلس إلى أن استقر الرأي على أن يظل المواطن في قصر الأمير ولا يبرحه حتى يرى المجلس في ذلك المواطن أمراً آخر.

هذا ما ذكره العدساني حول أحد أسباب التوتر بين المجلس والحاكم مما أدى إلى حل المجلس في نهاية المطاف. ونظرا لما لروايته من أهمية في سياق التحليل الذي نحن بصدده فإنه يحسن ذكر ما ورد على لسانه حول هذا الموضوع. فهو يقول في فصل خاص في مذكراته تحت عنوان "كيف سقط المجلس التشريعي الأول" ما يلي: "حدث يوم الجمعة [٢٤ شوال ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٦/١٢/١٩٣٨م] أن عاد إلى المدينة صالح العثمان الراشد، عضو المجلس التشريعي والمشرف على قوة البادية، من إحدى جولاته في البادية وهو يتأبط ـ كعادته الدائمة ـ مسدسه بحكم الوظيفة التي يشغلها، فذهب إلى زيارة صديقه عبدالمحسن الخراقي في مقره التجاري بالسوق وكان كل منهما صديقاً للآخر وينتميان معاً في الأساس إلى قرية الزلفي من قرى نجد، وبينهما صلات وثقى، فلما لم يجده في مقره ووجد هناك كل من خالد الزيد ويوسف العدساني، وهما من الناقمين [على المجلس] كما أسلفنا، سألهما عن عبد المحسن وأين هو، فرد عليه خالد الزيد بلهجة استفزازية قائلاً: ماذا تريد منه؟ قال صالح: أريده في شيء، فرد خالد بحدة: ماذا تريد منه؟ فلما رأى صالح هذا التمنع والعناد ركبته طبيعة المداعبة التي كثيراً ما ألفوها منه وقال: (أريد القبض عليه). [فاستغلها] خالد الزيد فرصة العمر ونهض متكلفاً الحماسة والصياح على ملأ من الناس: (إقبض علينا كلنا، نحن جميعاً شركاه). [فاستنكر] صالح العثمان [ذلك] وقد أدرك الغاية من لهجة خالد الاستفزازية وصاح به بلهجته النجدية الخالصة: (يا رجّال تعوذ [بالله] من ابليس، أنا ما لي معك كلام، [جئت] أنشد عن [أخ] لي. . .)

ولكن أين خالد من الاقتناع وهو يحاول تهييج الناس وإثارتهم، فخرج على عتبة الباب وجعل

يصرخ عالياً: (هذه حالة لا نصبر عليها، إما نحن أو أنتم يا أعضاء المجلس)". (٥٦)

على أن هناك رواية أخرى ـ تبدو أكثر إقناعاً ـ حول السبب الذي أدى إلى قيام مشادة وإلى خروج المواطن خالد الزيد إلى السوق مطالباً الناس بالوقوف ضد المجلس ورفض قراراته. فلقد سعى المشرف على الأمن صالح العثمان الراشد إلى تطبيق قانون يقضي بإجراء تعداد للسكان وتدوين معلومات حولهم. ولما كانت التقاليد تحظر كشف بيانات تتعلق بالحياة الأسرية الخاصة، فإن المواطن خالد الزيد رفض الإدلاء بمعلومات إحصائية حول أسرته، ولا سيما ما تعلق منها بالنساء من عائلته. وإزاء التزام مسئول الأمن بتطبيق القانون وامتناع خالد الزيد عن الإدلاء بمعلومات تتعلق بأسرته بحكم العرف والتقاليد فإن مشادة حدثت بينهما مما حدا ببعض المواطنين إلى مطالبة الحاكم بحل المجلس التشريعي. ولقد لخصت د. نجاة عبدالقادر الجاسم هذه الحادثة بقولها: "ففي ١٦ ديسمبر ١٩٣٨ حاول الشخص المسئول عن قوات الدفاع تنفيذ قانون متعلق بالتعداد، وكان المجلس قد أصدره، فرفض أحد التجار إعطاءه المعلومات التي طلبها، خاصة فيما يتعلق بعدد النساء في عائلته، فألقى القبض عليه، مما أدى إلى تدخل أحد التجار المعارضين للمجلس، فسبب ذلك صداماً بين الطرفين دفع بمعارضي المجلس إلى التقدم للحاكم بطلب السيطرة على الموقف تجنباً لسفك الدماء، كما طالبوا بحل المجلس متهمينه بأنه عصابة من الناس تئن المدينة من ظلمهم، وهددوا بأنهم سيثورون ما لم ينفذ الحاكم ما طلبوه". (٥٧)

وعلى الرغم من أن الرواية الثانية هذه هي الأرجح فإن الروايتين تتفقان في أن مشادة وقعت بين مسئول الأمن صالح العثمان الراشد وخالد الزيد قام الثاني على إثرها بالطواف في السوق مطالباً الناس إظهار معارضتهم وتمردهم على أعضاء المجلس التشريعي وقراراته. ولقد ظن بعض الناس أن الأمر انتهى عند هذا الحد، ولكن الواقع أن الموقف قد تطور إلى ما لا تحمد عقباه. فقد تداعى جمع غفير من الناس وساروا في مظاهرة حاشدة يطلبون فيها من الحاكم أحمد الجابر أن يضع حداً لما كانوا يظنونه تجاوزات من جانب المجلس وتطاولات على سيادة الأسرة الحاكمة. أما الذي زاد من تأجيج الموقف وتفاقم المشكلة فهو ما عرضه الوكيل السياسي البريطاني على الأمير في تلك اللحظة من استعداد بلاده للوقوف إلى جانب الأمير عسكرياً في أي خطوة يتخذها إزاء المجلس الذي سار على غير ما تشتهي بريطانيا ومصالحها في المنطقة. (٥٨)

وإذ شعر الأمير أحمد الجابر بأن موقفه أصبح حرجاً في ضوء مطالبة الناس وإنجلترا باتخاذ خطوة حاسمة إزاء المجلس ومسلكه فإنه آثر ـ على الأرجح ـ الإقدام على أمر يقلل من طغيان المشاعر

عند المواطنين من جهة، ويعمل على طمأنة إنجلترا بشأن الاتفاقات والمعاهدات المعقودة مع الكويت من جهة ثانية، وكذلك يعمل على الحد من استشار المجلس بتصريف الأمور من جهة ثالثة. فكان أن طلب من أعضاء المجلس تسليم السلاح الذي لديهم في قصر "نايف" أملاً في أن يؤدي ذلك إلى تجاوز الأزمة القائمة. ولكن الأزمة ازدادت تعقيداً عندما رفض أعضاء المجلس تلبية الطلب واعتبروا ذلك مقدمة لتقليص نفوذهم بشكل أكبر، وذريعة تستهدف حل المجلس في نهاية المطاف.(٥٩)

وتحسباً لكل طارىء فإن بعضاً من أعضاء المجلس تحصّنوا في قصر "نايف" بما فيه من قطع السلاح والذخيرة، بينما استعد الحاكم ومن معه في قصر "دسمان" لحسم قضية السلاح الذي في حوزة بعض أعضاء المجلس وأنصارهم في قصر "نايف". وكادت الأمور تنحدر إلى منزلق خطر جداً لولا أن المفاوضات والوساطات التي جرت على قدم وساق آنذاك كانت قد تمخضت عن تشكيل وفدين للطرفين المتناحرين ولجنة تحكيم مهمتها أن تقضي في الأمر في حال عدم الوصول إلى اتفاق يتفادى المجابهة ويحقن الدماء. ولما رفض الوفد الممثل للمجلس التشريعي طلب وفد قصر "دسمان" الذي كان يوالي الأمير، تسليم قطع السلاح والذخيرة التي بحوزة أعضاء المجلس وأنصارهم، تم رفع الأمر إلى لجنة التحكيم التي قضت بطلب وفد "دسمان"، وعينت الشيخ عبدالله السالم رئيساً للجنة التي ستشرف على استلام قطع السلاح والذخيرة التي في قبضة جماعة المجلس وأنصارهم في قصر "نايف".(٦٠)

لم يجد أعضاء المجلس المتأهبون للمواجهة بدّاً من القبول برأي لجنة التحكيم التي أقرت وجوب تسليم قطع السلاح والذخيرة إلى الحاكم، ولكنهم قرنوا موافقتهم على ذلك بتحقيق شرطين هما:

أ- اتخاذ إجراءات تُقيِّد مسلك الموالين للأمير في قصر دسمان وذلك على غرار الإجراءات التي سيتم بموجبها إخلاء قصر "نايف" من المتحصنين فيه تمهيداً لتسليم الذخيرة والسلاح.

ب- تقديم الحاكم ضمانات كافية بعدم حل المجلس مباشرة بعد حل الأزمة وتفادي وقوع المجابهة بين الطرفين. وتمت تلبية هذين الشرطين بالفعل عندما تعهد الشيخ عبدالله السالم بألاّ تعمل القوات والجماعات الموالية للأمير في قصر "دسمان" على ممارسة أي ضغط على أعضاء المجلس، بينما تعهد الشيخ يوسف بن عيسى القناعي بألاّ يتم حل المجلس.

ولكن بعض أعضاء المجلس المتشددين رأو أن السلطة الحاكمة أبدت مظاهر توحي بانتصار

طرف على طرف آخر، بل ان بعضهم شكّك في مدى التزام الطرف الموالي للحاكم بالوعود والعهود التي قطعها على نفسه. فما كان من أعضاء المجلس إلاّ أن تنادوا إلى الاجتماع بتاريخ ٢١/١٢/١٩٣٨ من أجل النظر في الأوضاع وما أسفرت عنه الأمور. وبعد توجيه اللوم الشديد إلى يوسف بن عيسى واتهام السلطة الحاكمة بعدم الالتزام بوعودها لم يجد الأمير بُدًا من حل المجلس بعد أن طفح الكيل "وزاد الماء على الطحين" كما يقول المثل الكويتي الشهير، فكان أن بعث إلى المجلس بالرسالة التالية:

"لحضرة رئيس المجلس التشريعي الأخ عبدالله السالم المحترم،

بعد التحية،

اعتمدوا بأن قد أمرنا بحل المجلس التشريعي الحالي، ولا نزال معتمدين تشكيل مجلس يقوم مقام المجلس المذكور، فاعتمدوا ذلك ودمتم."

حاكم الكويت

أحمد الجابر الصباح" [٦١]

مجلس تشريعي جديد

كان الأمير الشيخ أحمد الجابر عند وعده عندما ذكر في رسالته الخاصة بحل المجلس أنه سيعمل على تشكيل مجلس جديد، فبعد أن جرى حل المجلس بأربعة أيام تقريباً، تم توزيع أكثر من مئة دعوة لبعض المواطنين تدعوهم إلى الاجتماع في صباح اليوم اللاحق في منزل الوجيه عبدالرحمن محمد البحر من أجل التداول في أمر الانتخابات للمجلس التشريعي الجديد. ولكن اللقاء لم يسفر عن شيء ذي بال سوى الدعوة إلى عقد اجتماع موسع يحضره عدد أكبر من أهل الرأي ومن بينهم أعضاء المجلس التشريعي السابق الذين لم يكونوا بين المجتمعين. وبالفعل، لقد جرى لقاء موسع في منزل الشخصية الكويتية شملان بن علي آل سيف ضم كافة الأطراف تم خلاله التداول بشأن الانتخابات القادمة والاتفاق على توحيد الكلمة وتصفية النفوس. [٦٢] واستقر الرأي - بشكل عام - أيضاً على تبنّي وثيقة الدستور التي أقرها الحاكم في عهد المجلس التشريعي الأول، وتشكيل لجنة لتسجيل أسماء الناخبين والإشراف على سير الانتخابات القادمة، فضلاً عن الاتفاق على توسيع قاعدة ممثلي الشعب في المجلس القادم بحيث تصبح مكونة من عشرين عضواً بدلاً من خمسة عشر.

وإثر قيام اللجنة المشرفة على سير الانتخابات بحصر أسماء ما يقرب من أربعمائة ناخب يمثلون شرائح المواطنين في المجتمع الكويتي على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، جرت الانتخابات في

مدرسة المباركية وسط منافسة حادة وُزّعت خلالها النشرات وأوراق الدعاية التي تضم أسماء بعض المرشحين وغير ذلك من أشكال الدعاية المعهودة في الحملات الانتخابية.[٦٣] وبعد أن تم فرز الأصوات جاءت النتيجة على الوجه التالي: يوسف بن عيسى القناعي، حصل على ٣٣٣ صوتاً (الأول)/ حمد الداوود، ٢٧٥ صوتاً (الثاني)/ خالد عبداللطيف الحمد، ٢٧٠ صوتاً (الثالث)/ مشعان الخضير، ٢٦٥ صوتاً (الرابع)/ محمد بن شاهين، ٢٥٨ صوتاً (الخامس)/ سلطان الكليب، ٢٥٤ صوتاً (السادس)/ عبدالله الصقر، ٢٥٢ صوتاً (السابع)/ مشاري الحسن البدر، ٢٥٠ صوتاً (الثامن)/ عبداللطيف محمد الثنيان، ٢٤٨ صوتاً (التاسع)/ السيد علي السيد سليمان، ٢٤٦ صوتاً (العاشر)/ أحمد بن خميس، ٢٣٧ صوتاً (الحادي عشر)/ يوسف الحميضي، ٢٣٣ صوتاً (الثاني عشر)/ علي البنوان، ٢٠٩ أصوات (الثالث عشر)/ سليمان خالد العدساني، ٢٠٥ أصوات (الرابع عشر)/ صالح عثمان الراشد، ٢٠٤ أصوات (الخامس عشر)/ علي العبدالوهاب المطوع، ٢٠٢ صوتاً (السادس عشر)/ مشاري هلال المطيري، ١٩٨ صوتاً (السابع عشر)/ محمد أحمد الغانم، ١٨٥ صوتاً (الثامن عشر)/ نصف اليوسف النصف، ١٧٢ صوتاً (التاسع عشر)/ يوسف عبدالوهاب العدساني، ١٦٩ صوتاً (العشرون).

أما الأعضاء الاحتياطون فقد جاءوا على الترتيب التالي: سرحان زيد السرحان ١٦٨ صوتاً/ عبدالرحمن محمد البحر ١٥٨ صوتاً/ ثنيان الغانم ١٥٦ صوتاً/ عبدالمحسن ناصر الخرافي ١٥٤ صوتاً/ عمر العلي العمر ١٥٠ صوتاً/ محمد حمود الشايع ١٤٨ صوتاً/ يوسف أحمد الغانم ١٤٣ صوتاً.[٦٤]

وما إن ظهرت نتائج الانتخابات حتى بادر أعضاء المجلس الجديد إلى الاجتماع لأجل انتخاب رئيس لهم، فأجمعوا على اختيار الشيخ عبدالله السالم الصباح رئيساً حيث حضر إليهم، وألقى فيها كلمة أعرب فيها عن شكره وامتنانه لثقة الأعضاء به، ثم دعاهم إلى العمل على وضع دستور كيْماً يتم التصديق عليه من جانب الأمير أولاً، وذلك من قبل أن يتمكن المجلس من استئناف نشاطه ويبدأ العمل بالدستور الجديد. وقد أعرب بعض الأعضاء عن استيائهم لعدم تمكنهم من عقد اجتماعات في المجلس إلاّ بعد إقرار مسودة الدستور من طرف الحاكم، ولكن الأمر استقر في النهاية على الامتناع عن عقد جلسات للمجلس ريثما يتحقق التصديق على الدستور بالفعل.[٦٥]

أزمة جديدة في الأفق

في يوم الثلاثاء [٦] ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٩٣٨/١٢/٢٧م رفض مأمور الجوازات عبداللطيف الصالح العثمان، الذي كان متعاطفاً مع أعضاء "الكتلة الوطنية" في

المجلس، تنفيذ أية تعليمات تصدر إليه من جانب الأمير وأعلن أنه لن يعتمد إلاّ الأوامر التي يتلقاها من المجلس التشريعي. وقد لامه على هذا المسلك المتشنج كل من خالد العدساني سكرتير المجلس ومعاونه أحمد زيد السرحان نظراً لأن ذلك يجلب ضرراً لا على كل موظف يرفض الامتثال لتعاليم الأمير فحسب، وإنما لأن ذلك يسيء أيضاً إلى قضية المجلس التشريعي، ويعمل على خلق توتر في العلاقات بين المجلس والحاكم.(٦٦)

وبينما كان المجلس منعقداً، بشكل غير رسمي، في يوم الأربعاء [٧] ذي القعدة ١٣٥٧ الموافق ٢٨/١٢/١٩٣٨م بهدف تشكيل لجنة للبحث في الدستور الجديد الذي تم تكليف خالد سليمان العدساني بصياغته، جاء نبأ اعتقال مأمور الجوازات الذي أظهر سلوكاً متشنجاً حين رفض تنفيذ الأوامر التي تصدر عن الحاكم وأبدى إصراراً على عدم الامتثال إلاّ للأوامر التي تصدر عن المجلس التشريعي.(٦٧) ولكن سرعان ما أطلق الأمير سراح مأمور الجوازات في استجابة لتوسط ثلاثة من أعضاء المجلس تم انتدابهم لهذا الغرض.

وفي يوم الخميس [٨] ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٢٩/١٢/١٩٣٨م اجتمع المجلس لمناقشة مسودة الدستور، ثم توجه الأعضاء إلى قصر السيف عند المساء، وذلك في زيارة ودية لسمو الأمير. وقد شهد مساء ذلك اليوم نفسه عودة سكرتير الأمير إلى الكويت بعد أن كان قد رحل عنها، كما أشرنا، بسبب العداء الذي أظهره أعضاء المجلس التشريعي السابق تجاهه.(٦٨)

ولمّا كان يوم الجمعة [٩] ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٣٠/١٢/١٩٣٨م يعتبر عطلة أسبوعية تقليدية، وكذلك لمّا كان يوم السبت الموافق ٣١/١٢/١٩٣٨ يعتبر عطلة رسمية بمناسبة رأس السنة الميلادية، فإن العشماني يروي أنه في يوم الأحد ١١ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١/١/١٩٣٩م تمكن أعضاء لجنة المجلس المكلفة بمناقشة الدستور من الاطلاع على مشروع الدستور والتباحث حوله، وذلك أثناء قضاء عطلة رأس السنة الميلادية في منزل عضو المجلس خالد عبداللطيف الحمد في منطقة "الدمنة" الساحلية. وكانت حصيلة ذلك كله أن جرى إدخال تعديل هام على الباب الثاني من مسودة الدستور حيث تمت إضافة مادة إليه تقول: "للحاكم [حق] حل المجلس التشريعي متى تشبث بأسبابه فتنة عامة في البلد إستعصى [حلها] بالطرق السلمية، على أن تشمل الإرادة القاضية بالحل الأمر بإجراء الانتخابات للمجلس [القادم] خلال أسبوع واحد من تاريخها."(٦٩)

وفي يوم الإثنين ١٢ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٢/١/١٩٣٩م اجتمع أعضاء المجلس لاستعراض مسودة الدستور، وذلك من أجل إقرارها ومن ثم إرسالها إلى الشيخ أحمد الجابر كي

يصادق عليها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيرا من بنود مسودة الدستور كانت مشابهة لنصوص الدستور المعمول به في العراق. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن الأمير كان قد طلب مهلة تتيح له فرصة دراسة الموضوع واستعراضه مع الوكيل السياسيّ البريطاني بناء على التماس من الوكيل نفسه.[٧٠]

ولما كان المجلس ما يزال يتوجس خيفة من سكرتير الأمير، ويتشكك في استقامة مسلكه فإن المجلس ارتأى في يوم الثلاثاء ١٣ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٣/ ١/ ١٩٣٩م إرسال وفد إلى الأمير كيما يطلعه على المخاوف التي تساور بعض أعضاء المجلس بهذا الشأن.[٧١]

وفي يوم الخميس ١٥ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٥/ ١/ ١٩٣٩م استدعى الأمير مندوب المجلس يوسف بن عيسى القناعي وأخبره أن الدستور فيه تطويل لا لزوم له، ولذا فإن سموه وعد مندوب المجلس بأن يطلعه على كل الملاحظات ومواضع الإسهاب التي يرى الأمير وجوب اختصارها. وقد قام الشيخ يوسف بن عيسى فعلاً بمقابلة الأمير لهذا الغرض في يوم السبت ١٧ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٧/ ١/ ١٩٣٩م ولكن الأمير لم يكن قد فرغ من دراسة الموضوع تماماً.

ونظراً لأن جماعة من المجلس قد اعتقدت بأن مسلك الأمير فيه شيء من المماطلة والتسويف فإنهم لجأوا إلى عقد اجتماعات للمواجهة، وقاموا بإطلاق التصريحات في الداخل والخارج فضلاً عن الإعلان عن تشككهم في مسعى الأمير الجدي لإقرار الدستور. ومن هنا صدر في يوم الإثنين ١٩ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٩/ ١/ ١٩٣٩م إعلان من الحكومة هذا نصه: "نعلن للعموم بما أن الدستور [ما زال] قيد البحث والتمحيص، فعلى العموم أن يمتنعوا عن بث الدعايات والاجتماعات في هذه القضية للتضليل، وبما أن ذلك يؤدي إلى الإخلال بالأمن، فكل من يتجاسر بمخالفته ذلك يعرض نفسه للعقاب الصارم."[٧٢] ويذكر العدساني أن السبب في صدور هذا الإعلان يرجع إلى نشر مقال في جريدة "السجل" التي تصدر في البصرة فيه نقد للأوضاع في الكويت وإشادة بالمجلس التشريعي. ومما يعضد هذا أن الشيخ يوسف بن عيسى القناعي كان قد صرح في الجلسة التي عقدت يوم الإثنين نفسه بأن الشيخ فهد السالم الصباح قد أطلعه على استياء الأمير من الاجتماعات والتصريحات المتعاقبة في هذا الظرف الدقيق. كذلك أخبر الشيخ فهد السالم مندوب المجلس الشيخ يوسف بأن الأمير سيضطر إلى إرجاء النظر في الموضوع. أما الأمر الثاني الذي يعضد ذلك فهو توزيع منشورات في الكويت مكتوبة بخط اليد فيها دعوة صريحة لمواجهة السلطة، وتطالب أيضاً بإقرار الدستور بلهجة حادة.[٧٣]

وفي يوم الثلاثاء ٢٠ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٠/ ١/ ١٩٣٩م ألحّ أعضاء المجلس على مندوبهم الشيخ يوسف بن عيسى كي يقابل الأمير ويستفسر من سموه عن أمر الدستور، وجرت

المقابلة التي أبدى الأمير خلالها رغبته في إمهاله بعض الوقت من أجل أن يتسنى له الاطلاع على دستور شرق الأردن، ومن ثم عقد مقارنة بينه وبين مسودة الدستور المقدمة إليه من المجلس. وبموجب ما نأى إلى سمع الحاكم من أن دستور شرق الأردن يناسب أوضاع الكويت وظروفها بشكل أكبر فإن الأمير كان قد طلب من الوكيل السياسي البريطاني في الكويت توفير نسخة من دستور الأردن للاطلاع عليها.[٦٤] ولقد التمس موفد المجلس من الأمير السماح بانعقاد جلسات المجلس الرسمية برئاسة الشيخ عبدالله السالم الصباح ولكن الأمير ارتأى التريث في هذا الأمر إلى حين تتضح كافة جوانب الموضوع[٦٥].

والظاهر أن جماعة "الكتلة الوطنية" في المجلس لم تكن تقبل إلا بالدستور الذي استلهموا مبادئه ونصوصه من الدستور العراقي، ومن هنا جاء رفضهم لفكرة تعديله على أي نحو يخالف ما قبلوا به حتى ولو كان ذلك من ناحية المبدأ. وكانت حجة أعضاء المجلس الرافضين مناقشة هذا الموضوع تقوم على ركيزتين: أولاهما أن مملكة شرق الأردن شبه مستعمرة إنجليزية بحكم دخول القوات البريطانية إليها على شكل احتلال عسكري في حين أن وضع الكويت يختلف عن ذلك بكل تأكيد. وثاني الركيزتين اللتين استندت إليهما حجة المجلس في رفض مناقشة تعديل الدستور هي أن المجلس التشريعي هو السلطة المناط بها وضع الدستور وصياغة بنوده على النحو الذي يرونه أنسب وأصلح[٦٦].

وفي محاولة لقطع الطريق أمام الحاكم كي لا يقوم بعرض الموضوع على المجلس فإن جماعة "الكتلة الوطنية" ارتأت إيفاد اثنين من الأعضاء المعتدلين إلى الأمير لمناشدته العدول عن مناقشة دستور شرق الأردن. وقد استطاع المندوبان إقناع الأمير بذلك، حيث وعدهما بدراسة مسودة الدستور المقدمة إليه من المجلس بشكل أوفى كي يتمكن من إبداء الملاحظات حولها.[٦٧] وكان التخوف الذي أبدته جماعة "الكتلة الوطنية" إزاء مناقشة دستور شرق الأردن ناجماً عن تصور يوحي بأن "ذلك الدستور يعطي الحاكم الحق في تعيين نصف أعضاء المجلس التشريعي [خلاف] النصف الآخر الذين تنتخبهم الأمة"[٦٨].

وبعد خمسة أيام من لقاء الأمير مع وفد المجلس بشأن الدستور فاتحه الوفد في الموضوع من جديد في يوم الأحد ٢٥ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٥/ ١/ ١٩٣٩م. وكان الأمير قد أكمل دراسة الدستور بالفعل ولكنه أعرب للوفد عن استيائه مما نأى إلى سمعه عن عزم البعض القيام بمظاهرة في اليوم التالي احتجاجاً على عدم المصادقة على الدستور، فما كان من الوفد إلا أن أكد لسموه بأن ليست هناك نية للقيام بشيء من هذا القبيل. وبالرغم من اطمئنان الأمير من تأكيدات

الوفد له بانعدام النية لتنظيم مظاهرة أو مسيرة احتجاج فإنه أبدى رغبته بعرض الدستور على عائلة الصباح[٧٩].

الأزمة تتفاقم

كان بعض المتحمسين من أعضاء المجلس التشريعي يقومون بجهود ملحوظة لأجل إحكام سيطرة المجلس على مقاليد الأمور. فيذكر العدساني أنه واثنين من أعضاء المجلس هما عبدالله حمد الصقر وعبداللطيف محمد ثنيان الغانم كانوا يشكلون "ثالوثاً" متناغماً في أفكاره وطموحاته. ولم يقتصر الاتفاق والتناغم بين هؤلاء الثلاثة على "الغايات والمثل القومية الصريحة" فحسب وإنما تعدى الأمر ذلك إلى ممارسة أنشطة من خلف الستار تستهدف توجيه المجلس التشريعي وسياساته وقراراته وجهة خاصة. فها هو العدساني يقول في هذا الشأن إنه: "كانت لنا طرقنا وأساليبنا واجتماعاتنا الثالوثية الخاصة التي تتميز عما سواها من حركات أصدقائنا الآخرين، وتتمخض على الدوام بالغلبة والسيطرة في توجيه الأفكار العامة مع التأثير المحسوس على آراء أصدقائنا من أعضاء المجلس وبالتالي على مقرراتهم الجوهرية. لا سيما ما كان منها متصلاً بالمبادىء والشئون القومية"[٨٠].

وكان موضوع الدستور من بين الأمور التي تناولها أولئك الثلاثة في أحاديثهم الخاصة وجلساتهم "الثالوثية" في منزل عبدالله حمد الصقر. وإزاء الشك الذي خامرهم في صدق نية الأمير في التصديق على مسودة الدستور "فقد رأينا نحن الثلاثة فيما بيننا وجوب استصراخ من في العراق بعد أن قطعنا كل أمل في إخلاص الأمير وحسن نواياه، وكانت حركتنا الوطنية في الكويت بطبيعة الحال متأثرة بالحركات القومية الأخرى المنبثقة من البلدان العربية الكبرى تستهدف، [من بين ما تستهدف من غايات ومثل]، إنشاء الجامعة العربية الكبرى، فمن المنتظر - والحالة هذه - أن يتتبع من في العراق حركات الكويت الأخيرة [وأن يعطفوا] على جهاد الأحرار فيها ويؤازروهم بما في مكنتهم من أساليب الدعاية والعمل التي سيكون لها ولا شك صداها العميق في آذان الإنكليز والأمير مما قد يؤدي إلى تقوية الصوت الوطني داخل الكويت وتعزيز الحركة الوطنية، وبذلك يعوض الوطنيون عن الضعف الذي [تعاني منه] حالتهم ووضع بلادهم الشاذ. وهذا ما حدا بنا إلى تحرير عدة رسائل إلى كثير من المسؤولين وفيهم بعض أعضاء الوزارة السعيدية [نسبة إلى نوري السعيد]. "[٨١]

وعندما عاد العدساني إلى تدوين مذكراته بعد أن أطلق للقلمُ العنان في كشفه عن أمور غامضة، وذكر، بكل صراحة، مدى اتصال "الثالوث" بالجمعيات التي لها أنشطة مشابهة في العراق وجدناه يذكر في يوم الأربعاء ٢٨ ذي القعدة سنة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٨/ ١/ ١٩٣٩م أن الكويت يسودها توتر عام، وأنه تم توزيع منشورات فيها مساس بالحاكم.

وحين انعقد شمل المجلس في ذلك اليوم، عاود الأعضاء مناشدتهم الشيخ يوسف بن عيسى القناعي كي يستفسر من الأمير عن مصير الدستور المنتظر، ولكن الشيخ يوسف طلب منهم الانتظار بعض الوقت ريثما تتاح للأمير مدة كافية للبت في الموضوع. وكان اليأس قد بدأ يدب في نفوس عدد من أعضاء المجلس حتى أن بعضهم قد أبدى رغبته في الاستقالة. (٨٢)

وهناك بعض آخر من الأعضاء شدد على أهمية إقامة جسور المحبة والثقة بين الأمير والمجلس نظراً لأن فعالية الدستور بعد اعتماده من الحاكم ستكون عقيمة طالما ظل التوتر قائما بين المجلس والأمير. (٨٣)وأما بعض ثالث، وهم جماعة المتشددين من أعضاء "الكتلة الوطنية" فإنهم رأوا أن ليس لهم ذنب في حدوث التوتر، وإنما يرجع اضطراب الأحوال بين الأمير والمجلس إلى جماعة تحيط بالأمير نفسه وتعمل على إحداث شرخ كبير في العلاقة بين الجانبين. ولكن اختلاف وجهات نظر أعضاء المجلس حول الدستور لم يمنع من اتفاق رأيهم في النهاية على أن يسعى الشيخ يوسف - من جديد - إلى التماس موافقة الأمير على مسودة الدستور.

وإذ سعى الشيخ يوسف إلى الالتقاء في يوم الخميس ٢٩ ذي القعدة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٩/١/١٩٣٩م فإنه عاد ليخبر الأعضاء في المساء أنه جرت صياغة دستور سيتم عرضه على الوكيل السياسي البريطاني "دي غوري" أولاً، ثم يتم إطلاع المجلس عليه لمناقشته. وكان الشيخ يوسف قد أظهر في حديثه مع الأمير رغبة المجلس في تصريف الأمور المالية، والإشراف على التعليم، وإصلاح نظام القضاء، وإقرار مبدأ الشرعية الدستورية. ولكن أعضاء "الكتلة الوطنية" في المجلس كانوا يطمحون إلى ما هو أكثر من ذلك بكثير. فقد "حصر الشيخ يوسف مطالب الأمة بالمالية والمعارف وإصلاح الأحكام وجعل الأمر شورى متعمداً إغفال حق المجلس في الإشراف على كافة المعاهدات السياسية والاتفاقات أو الامتيازات الخارجية وإبرامها كما نصت على ذلك المادة الثالثة من قانون صلاحية المجلس، وهي الوثيقة الأولى التي فازت بها الأمة في مطلع حياتها التشريعية . . . " (٨٤).

ولما كان أعضاء المجلس يرون أنه لا بد من حسم الأمر ومعرفة حقيقة الوضع، فإنهم قاموا في يوم الثلاثاء [٤] ذي الحجة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٢٤/١/١٩٣٩م بانتداب الشيخ يوسف بن عيسى، ومحمد الثنيان، ويوسف العدساني لاستيضاح نية الأمير في موضوع الدستور. وبعد أن قابل الوفد الأمير عاد ثانية ليطلع أعضاء المجلس على أن الأمير لا زال عند وعده، وأنه ينتظر عودة الوكيل السياسي البريطاني من رحلة صيد ليطلعه على مسودة الدستور أولاً، وذلك من قبل أن يرفعها إلى المجلس لمناقشتها. (٨٥)

والظاهر أن جماعة من أعضاء "الكتلة الوطنية" المتحمسين في المجلس قد ارتأوا ممارسة نوع

من الضغط على الأمير من خلال اتصالات مكثفة أقاموها مع جماعة لهم في العراق" خصوصاً بعد أن أنشأ المعارضون [الكويتيون] مكتبا في البصرة تحت اسم "مكتب الدعاية والنشر للخليج العربي"، لموافاة إذاعة "قصر الزهور" بالأخبار. وكانت في غالبيتها، أخبار لا أساس لها من الصحة هدفها التضخيم والتشويش." [86] والظاهر أن شباب "الكتلة الوطنية" ـ سواء من كان منهم عضواً في المجلس التشريعي أو من كان يعمل على مناصرتهم ـ لم يتركوا وسيلة دعائية أو إعلامية إلا واستغلوها بغية تحقيق مقاصدهم، بل إنهم لم يترددوا في القيام بأنشطة تحريضية تستهدف الضغط على الحاكم من أجل الفوز بمطالبهم على اختلافها. ولعل مصادرة الحكومة جواز سفر خالد سليمان العدساني حين أبدى رغبته بالسفر إلى البصرة في غمرة احتدام الموقف لها علاقة بأنشطة "الكتلة الوطنية" في هذا السياق. [87]

وهناك من المؤشرات ما يدل على أن السلطة الحاكمة في الكويت كانت على علم بتلك الأنشطة التي كان يقوم بها أعضاء "الكتلة الوطنية" في المجلس التشريعي منذ مدة طويلة. [88] وربما جاء فصل سكرتيري المجلس خالد العدساني وأحمد السرحان من عملهما دليلاً ليس على أنشطتهما التحريضية فحسب، وإنما على معرفة السلطة بأنشطتهما أيضاً. بل إن الاستياء البالغ الذى أبدته السلطة إزاء المعارضة النشطة التي يقوم بها أعضاء "الكتلة الوطنية" لم يجد تعبيراً له في سحب جواز خالد العدساني وفصله، هو وزميله، من سكرتارية المجلس فقط، وإنما وجد تعبيرا أيضا في حظر "مواصلة الأعضاء جلساتهم داخل المجلس" طالما أن الدستور كان ما زال قيد الدراسة ولم يتم إقراره بعد. [89]

وما إن جرى إخطار أعضاء المجلس بكل ذلك في جلستهم الصباحية غير الرسمية في يوم الخميس [٦] ذي الحجة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٩٣٩/١/٢٦م حتى دار بينهم نقاش حاد اعترض بعضهم من خلاله على إرادة الأمير بينما قبل بها بعض آخر مع شيء من التحفظ. ولكن الجدل استقر في النهاية على الطلب من الأمير بأن تكون أوامره الخاصة بالمجلس مكتوبة. [90]

ونظراً لأن عقد الجلسات في مقر المجلس كان مصدر توتر أيضا فإن أعضاء المجلس التشريعي عقدوا اجتماعاً في ديوان الصقر يوم الجمعة [٧] ذي الحجة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٩٣٩/١/٢٧م أطلعهم فيه الشيخ يوسف على الأمر الذي أصدره الحاكم بالامتناع عن عقد جلسات للمجلس ريثما يتم إقرار الدستور. كما عمل الشيخ يوسف أيضا على إبلاغهم وجوب تسليم كافة المكاتبات والأوراق الرسمية الموجودة بالمجلس إلى مكتب الأمير. ورداً على هذا التوجه من جانب السلطة فإن بعض أعضاء المجلس رأوا التماس موافقة الأمير على عقد الجلسات العادية في المجلس والاحتفاظ بالمستندات والوثائق الرسمية في مقر المجلس ذاته طالما كانت النية ما تزال معقودة على إقرار مسودة

الدستور في نهاية المطاف.(٩١)

ويبدو أن أعضاء المجلس التشريعي شاءوا مواجهة أوامر الحاكم وإجراءاته بشيء من التحدي عندما عقدوا في مقر المجلس اجتماعا في يوم السبت [٨] ذي الحجة ١٣٥٧ هـ الموافق ٢٨/١/١٩٣٩م وذلك بالرغم من معرفتهم المسبقة بقرار الأمير إرجاء جلسات المجلس إلى حين صدور الدستور. وإزاء هذا التحدي فإن الشيخ يوسف أطلع أعضاء المجلس على أمر كان الأمير قد أصدره سابقاً وهذا نصه:

"حضرة الأخ العزيز عبدالله السالم الصباح رئيس المجلس التشريعي،

السلام عليكم ورحمة الله،

بما أن القانون الأساسي لم يصدر حتى الآن فعليه نأمر بما يلي:

أولاً:- إيقاف أعمال المجلس التشريعي لحين صدور القانون موقعاً عليه منا.

ثانياً:- تسليم جميع الأوراق الرسمية وكتب المعاهدات والامتيازات والدفاتر الرسمية الموجودة في المجلس وإرسال كل ذلك إلى دائرتنا.

ثالثاً:- عليكم العمل بتنفيذ أمرنا هذا حال استلامه ودمتم.

[أخوكم]

أحمد الجابر الصباح

٦ ذي الحجة سنة ١٣٥٧"(٩٢)

وجواباً على كتاب الأمير هذا رأى المجلس أن يرفع إلى سموه الرسالة التالية:

"رقم ٢٢٠ صاحب السمو الشيخ أحمد الجابر الصباح المحترم

إشارة إلى كتابكم الذي [ورد] باسم رئيس المجلس التشريعي [و] الذي تأمرون [بموجبه] توقيف جلسات مجلس الأمة مع تسليم الأوراق، فإجابة نود أن نحيط سموكم علماً بأن معنى توقيف جلسات المجلس وتسليم السجلات هو حل المجلس، الأمر الذي لانرى له مبرراً ولاداعياً، إذ ليس هناك أي ضرر ينتج عن استمرار جلسات المجلس [علماً] بأنه لن يزاول أي عمل إلا بعد الاتفاق على الدستور كما كان الاتفاق مع سموكم، الأمر الذي [نأمل في] الوصول إليه مع سموكم والله يحفظكم،

[٨] ذي الحجة ١٣٥٧ أعضاء مجلس الأمة التشريعي"(٩٣)

وكان المجلس قد أطلع رئيسه وولي عهد الأمير الشيخ عبدالله السالم الصباح على الرسالة الجوابية وطلبوا منه تسليمها إلى الأمير، فاستجاب رئيس المجلس لطلبهم وإلحاحهم بعد تردد من جانبه نظراً لما وجد فيها من تحدٍ وتصعيد للموقف على مايظهر.(٩٤)

وفي ليلة يوم الأحد الموافق ٢٩/ ١/ ١٩٣٩م استدعى الأمير الشيخ يوسف بن عيسى، وطلب منه تفسيراً لما جاء بين سطور الرسالة الجوابية التي وردته من المجلس، فأخبره الشيخ يوسف بأن المجلس يودُّ أن تكون أوامر الأمير ورغباته مكتوبة بدلاً من أن تكون مطاليه شفهية. وبعد حوار بين الأمير والشيخ يوسف بن عيسى رضي الأمير بأن تستمر جلسات المجلس وأن تبقى المستندات والأوراق الرسمية في مقر المجلس.(٩٥)

كانت الحملات التي شنها العراق ضد الكويت آنذاك قد بلغت حداً ملفتاً للنظر تماماً. فلا العين كان بوسعها أن تغفل ازدياد النقد الموجه للكويت في الصحافة هناك، ولا السمع بات يمكنه أن يخطىء ما كانت تبثه إذاعة "قصر الزهور" الخاصة بالملك غازي من تحريض ودعايات معادية.(٩٦) وعلى إثر ذلك فإن الأمير قام، في فترة أعقبت عيد الأضحى في يوم الإثنين ١٠ ذي الحجة ١٣٥٧ هجرية الموافق ٣٠/ ١/ ١٩٣٩م، باستدعاء الشيخ يوسف بن عيسى لكي يستفسر منه عن سر الحملات الإعلامية التي يشنها العراق ضد الكويت. فكان جواب الشيخ يوسف بن عيسى هو أن الصحافة العراقية وإذاعة "قصر الزهور" تسعيان إلى تصعيد الأخبار، وإلى بث الإشاعات بحكم المهنة عندهم أو بموجب أغراض معينة. وفضلاً عن ذلك فإن الشيخ يوسف بن عيسى أطلع الأمير على أن المجلس لا يتحمل تبعة النهج الذي تسير عليه وسائل الإعلام في العراق، وأن أعضاء المجلس يأملون بمصادقة الحاكم على مسودة الدستور في أقرب وقت ممكن.(٩٧)

ولقد عمل الشيخ أحمد الجابر في تلك الأثناء على إطلاع الوكيل السياسي البريطاني "دي غوري" على مسودة دستور جديد يراه أنفع للمواطنين وأنسب للأوضاع الداخلية والخارجية المحيطة بالكويت. ولكن الحملات الإعلامية ضد الكويت لم تنقطع طوال تلك الفترة وإنها ازدادت شراسة، فمن ذلك مثلاً أن إذاعة "قصر الزهور" قد بثت في ليلة ٢٩ ذي الحجة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٨/ ٢/ ١٩٣٩م برقية وصلت إليها باسم خالد سليمان العدساني تشيد بمواقف الملك غازي، ولما كانت البرقية مزورة وتستهدف الإيقاع بمن تحمل اسمه لدى آل الصباح كما يذكر العدساني في مذكراته، فإنه بادر فوراً بالطلب من مدير البرق والبريد بالكشف عن هوية الشخص الذي أرسل البرقية باسمه. ونظراً لأن الكشف عن الأسماء أمر يحظره القانون إلا بكتاب رسمي فإن خالد العدساني اكتفى بإرسال برقية إلى اذاعة "قصر الزهور" يطلعهم فيها على أن البرقية التي وصلتهم باسمه كانت مزورة.(٩٨)

ولكن إذاعة "قصر الزهور" بثت في الليلة ذاتها برقية بتوقيع "سكرتير كتلة الشباب" فيها سرد لما يعانيه الشباب في الكويت من ضغوطات وحجر على الحريات وتعسف من جانب السلطة. وفي صباح اليوم التالي ٢٩/ ٣٠ ذي الحجة ١٣٥٧ هجرية الموافق ١٨/ ١٩ فبراير ١٩٣٩م تم استدعاء سكرتير "كتلة الشباب" أحمد زيد السرحان وخالد سليمان العدساني إلى مديرية الأمن العام لأخذ إفادتهما حول موضوع البرقيات. ولما أطلع العدساني المسئولين على ملابسات الموضوع، وعلموا أيضاً أن أحمد زيد السرحان لم يرسل "برقية استغاثة" بتوقيع سكرتير "كتلة الشباب" إلى إذاعة "قصر الزهور" فإن مسئولي الأمن اكتفوا بأن طلبوا من أحمد زيد السرحان إرسال برقية ينفي فيها ماورد على لسانه في إذاعة "قصر الزهور".(٩٩)

على أن عنصراً جديداً طرأ عندما اعترف عضو المجلس التشريعي عبداللطيف الثنيان، باعتباره "سكرتير كتلة الشباب الفخري"، بأنه هو الذي بعث بالبرقية المنسوبة إلى أحمد زيد السرحان. وعندما طالبته سلطات الأمن بالحضور لتوقيع اعتراف مكتوب بذلك فإنه رفض الحضور واكتفى بإرسال الاعتراف المطلوب، علماً بأن الوساطات والمساعي الحميدة المكثفة هي التي حالت دون القبض على عبداللطيف الثنيان.(١٠٠)

وفي صبيحة يوم الإثنين ٣٠ ذي الحجة ١٣٥٧/ ١ محرم ١٣٥٨ الموافق ١٩/ ٢٠ فبراير ١٩٣٩م اجتمع أعضاء المجلس التشريعي برئاسة الشيخ عبدالله السالم لمناقشة الدستور. وإذ تخلل الجلسة شيء من التوتر حين أعرب الرئيس عن أسفه للحملات الصحفية وبرقيات الإثارة والتحريض التي تسبب بها أعضاء المجلس فإن اجتماع ذلك اليوم انتهى على أمل انعقاد جلسات أخرى لمناقشة الدستور الذي رفعه الأمير إلى المجلس.(١٠١)

ولعله ليس غريباً أن تترك التعليقات الصحفية والبرقيات التي بعث بها أعضاء المجلس إلى العراق أثراً سيئاً في نفس الأمير، ذلك أنه كان قد هدد بصرف النظر" حتى [عن] مناقشة الدستور إذا كانت الأمور ستجري على هذا المنوال."(١٠٢) وإزاء الاستياء الذي شعر به الأمير من كل ذلك، والذي عبر عنه ولي عهده ورئيس المجلس التشريعي الشيخ عبدالله السالم، فإن أعضاء المجلس أنفسهم انقسموا على أنفسهم إلى قسمين: فهناك من رأى وجوب إرسال برقية إلى إذاعة "قصر الزهور" يناشدونها فيها الكف عن حملات التحريض والتهجم على الكويت، وهناك من تردد في إرسال برقية بهذا المعنى إلى الإذاعة المذكورة خشية أن يخسروا وسائل الضغط التي بين أيديهم.(١٠٣)

ومهما يكن الأمر، فإن رأي المجلس قد استقر في النهاية على إرسال برقية إلى إذاعة "قصر الزهور" تطالب بوقف الحملات الموجهة ضد الكويت، ولكن يبدو أن تردد بعض الأعضاء في إرسال

البرقية قد دفع بالأمير إلى المطالبة لا بإرسال البرقية فحسب وإنما أيضاً بتكذيب ما أُشيع حول سوء الأوضاع في الكويت. فكان أن رفض أعضاء "الكتلة الوطنية" ـ على مايبدو ـ إرسال أية برقية على الإطلاق. ذلك أنهم "غضبوا وأعلنوا أنهم عدلوا عن إرسال أية برقية بأي معنى إلى الإذاعة، فتطورت الحالة واستمرت إذاعة قصر الزهور تذيع البرقيات الحماسية الكثيرة من جميع نواحي العراق الداخلية وكلها تستصرخ الملك الفتى (غازي الأول) طالبة إليه أمر الجيش العراقي بالزحف على الكويت لضمها إلى العراق بصفتها اللواء الخامس عشر من ألوية العراق الإقليمية." (١٠٤)

ولقد ازداد الموقف توتراً وتعقيداً حين واصل المتشددون تحديهم للأمير ورفضوا في جلسة يوم السبت ٦ محرم ١٣٥٨هـ الموافق ٢٥/ ٢/ ١٩٣٩م مناقشة الدستور المقدم من الحاكم بحجة أنه يمنح الأمير كل الصلاحيات الهامة ويجردهم من بعض المهام الأساسية الموكلة إليهم باعتبارهم سلطة تشريعية. بل الأكثر من ذلك هو أن المتشددين بحثوا في وضع الكويت وعلاقتها ببريطانيا في ظل معاهدة الحماية وأظهروا رفضهم لذلك كله. (١٠٥) ومن هنا ارتأت جماعة في المجلس أن ترفع الكتاب التالي إلى الأمير:

"صاحب السمو الشيخ أحمد الجابر الصباح المحترم،

بعد الإحترام،

لما كانت القاعدة الأساسية في كافة البلدان النيابية أن المجالس التشريعية هي المسئولة وحدها عن وضع الدساتير وسن كافة (القوانين المقتضية لحاجة البلاد لأنها ما أسست إلا لأجل وضعها والمراقبة على تنفيذها)، ولما كان المجلس بعد إلحاح منكم قد وضع بالإجماع (القانون الأساسي الكويتي) مُستوحاً حاجة البلاد، وموافقاً لكافة القواعد والأصول الدستورية في البلاد النيابية فإن المجلس مايزال [يعتقد] أنه هو الدستور الوحيد المطابق لأماني البلاد، آملين الحصول من سموكم على تصديقه.

السبت ٦ محرم ١٣٥٨ وتقبلوا خالص الاحترام". (١٠٦)

ولم تدخر "كتلة الشباب" المتحمس للمجلس التشريعي وسعاً في مناصرة الأعضاء المتشددين، فقد انتهزوا فرصة زيارة ترينشارد فاولTrenchard Fowle المقيم البريطاني في الخليج للكويت في تلك الأثناء، وكتبوا له رسالة يتحدثون فيها عن تردي الأوضاع في الكويت، ويزعمون فيها ممارسة السلطة أساليب القمع والإرهاب والحجر على الحريات. ولعل إصرار جاسم حمد الصقر

على تسليم الرسالة إلى المقيم البريطاني بنفسه دون تسليمها إلى الوكيل السياسي "دي غوري" قد زاد من نقمة دي غوري على أعضاء "الكتلة الوطنية" وأنصارهم. فمن غير المستبعد أن تكون المهانة التي لحقت بالوكيل السياسي جراء هذا السلوك قد ضاعفت من تخوفه إزاء طموحات التيار المتشدد في المجلس وتنامي أثر المؤيدين له. ومن الطبيعي أن تنعكس خشية الوكيل السياسي آنذاك من جملة المواقف المتشددة وأساليب التحدي التي أظهرها بعض أعضاء المجلس التشريعي وأنصارهم على إعادة تقييمه لمهمة المجلس الذي ناصره ووقف إلى جانب المطالبين بإنشائه في أول الأمر.[106]

ولم يقف أعضاء "الكتلة الوطنية" في المجلس التشريعي أو المناصرين لهم من "كتلة الشباب" عند حد كتابة التقارير الصحفية أو إرسال البرقيات الدعائية إلى إذاعة "قصر الزهور" وإنما سعوا أيضاً إلى عقد اجتماعات تستهدف تكثيف الجهود وزيادة التنسيق فيما بينهم. ذلك أن جماعة منهم في الكويت سعت في يوم الإثنين ٨ محرم ١٣٥٨ هجرية الموافق ٢٧/ ٢/ ١٩٣٩م إلى التخاطب مع بعض الرفاق لها في البصرة بواسطة الرموز البرقية والكلمات الاصطلاحية، وتم على إثر ذلك ذهاب السيد علي سيد سليمان ومشعان الخضير وخالد عبداللطيف الحمد وجاسم الصقر ويوسف العدساني من الكويت إلى الروضتين وذلك للاجتماع بعبدالله حمد الصقر وعبداللطيف ثنيان الغانم القادمين من البصرة. ولقد تم في ذلك اللقاء استعراض الأوضاع وتبادل المعلومات حول مسار الأمور في الكويت ومواقف الشخصيات العراقية الرسمية من تلك الأوضاع. وانعقد أمر المجتمعين في النهاية على إرسال خطابين إلى كل من الملك غازي ونوري السعيد رئيس الحكومة يعربون فيهما عن الشكر والامتنان من موقف الحكومة العراقية إزاء الأوضاع في الكويت ومسار الأمور فيها.[106]

وفي جلسة حضرها ثلاثة عشر عضواً، حرر المجتمعون الرسالة التالية في الثلاثاء ٩ محرم ١٣٥٨ هجرية الموافق ٢٨/ ٢/ ١٩٣٩م

"الكويت في ٩ محرم ١٣٥٨

حضرة صاحب الجلالة الملك غازي الأول ملك المملكة العراقية أدام الله بقاءه

السلام عليكم ورحمة الله،

وبعد، فإن أول واجبات أعضاء مجلس الأمة التشريعي وممثلي البلاد الشرعيين أن يرفعوا للسدة الملكية أسمى عواطفهم الطافحة بالشكر والامتنان الخالص للمساعي الجليلة الفعالة المستوحاة من روحكم الهاشمية ونخوتكم العربية لتأييد قضية الكويت العربية ونصرة أبنائها الأحرار في سبيل تحقيق الأماني المشتركة للوصول إلى الهدف الأكبر، أبقاكم الله رمزاً خالداً لعز العرب وفلاحهم."[109]

وكذلك تم تحرير رسالة ثانية إلى نوري السعيد رئيس الحكومة العراقية هذا نصها:

" حضرة صاحب الفخامة السيد نوري السعيد رئيس الحكومة العراقية المحترم،

بعد التحية والإحترام،

إن أعضاء مجلس الأمة التشريعي ليسرهم أن يرفعوا للحكومة العراقية في شخص فخامتكم أجمل عواطف الشكر والامتنان للمساعي المبرورة في تأييد قضية الكويت العربية ومؤازرة القوميين من أبنائها آملين مواصلة الجهود الفعالة لتحقيق الأماني المشتركة الرامزة إلى الهدف الأكبر وتقبلوا فخامتكم خالص الاحترام. "[١١٠]

وإذ فرغ الأعضاء الحاضرون تلك الجلسة من تحرير هاتين الرسالتين فإنهم قاموا بتسليمهما إلى عبدالله حمد الصقر الذي كان في البصرة آنذاك، وذلك من أجل أن يرفعهما بدوره إلى كل من الملك غازي ونوري السعيد. ويشير العدساني في هامش صغير ورد في مذكراته أيضاً إلى أن "كتلة الشباب" قد حررت، هي بدورها، رسالة إلى الملك غازي.[١١١]

وفي حفل تقديم وسام إنجليزي رفيع إلى الشيخ عبدالله السالم في يوم الأحد ١٤ محرم ١٣٥٨ هجرية الموافق ٥/ ٣/ ١٩٣٩م رد الشيخ أحمد الجابر على كلمة المقيم البريطاني الذي تمنى للكويت الازدهار في ظل الحماية البريطانية بكلمة أثنى فيها على الروابط بين الكويت وبريطانيا وأكد فيها على أهمية معاهدة الحماية.[١١٢] وكانت كلمة الأمير بمثابة ضربة لأعضاء "الكتلة الوطنية" في المجلس الذين كانوا يناهضون الاستعمار الإنجليزي للأقطار العربية ويتطلعون إلى التحرر والوحدة العربية الكبرى، فضلاً عن معارضتهم لمعاهدة الحماية الكويتية البريطانية. ومن هنا فإنهم سارعوا إلى عقد اجتماع للمجلس في اليوم ذاته حيث كتبوا للأمير الكتاب التالي الذي بعثوا به إليه في اليوم نفسه:

" حضرة صاحب السمو الشيخ أحمد الجابر الصباح المحترم،

بعد الاحترام،

لنا الشرف أن نفيد سموكم أن مجلس الأمة التشريعي بصفته ممثل الأمة الكويتية الناطق بلسانها، وبالاستناد إلى الصلاحيات القانونية السابقة والمكاتبات الرسمية المتبادلة، يعلن لكافة من يعنيهم الأمر أنه - عدا المعاهدات والاتفاقات السابق إبرامها من قبل حاكم الكويت الحالي وحكامها السابقين مع حكومة صاحب الجلالة البريطانية إلى ما قبل اليوم الحادي عشر من شهر جمادى الأول عام ١٣٥٧ هجرية - فكل قانون أو معاهدة أو اتفاق أو تنازل يحدث بعد هذا التاريخ من أي

كان، ومع أي كان، يمس حقوق أو شئون الكويت السياسية وغيرها، كل ذلك يعتبر غير جائز ولا نافذ ولا تتقيد به البلاد.

وختاماً تفضلوا بقبول خالص الاحترام،،

الكويت، يوم الأحد ١٤ شهر محرم ١٣٥٨ الموافق ٥ مارس ١٩٣٩ »[١٦٣]

وقد تم تذييل الخطاب بتواقيع الأعضاء الموجودين في تلك الجلسة.

ولكن الذي يلاحظ ـ على أية حال ـ هو أن العدساني لم يذكر ـ كعادته ـ أسماء الأعضاء الذين وقّعوا على الرسالتين السابقتين اللتين تم إرسالهما إلى كل من الملك غازي ونوري السعيد، وكذلك لم يصرح بأسماء الأعضاء الذين حرّروا الرسالة الأخيرة إلى الأمير. ومن هنا يتولد انطباع بأن العدد لم يكن كبيراً في الحالتين.

وغني عن البيان أن الرسالة الأخيرة التي رفعها بعض أعضاء المجلس إلى الأمير فيها شيء من الخشونة والتحدي الذي لم يكن له مبرر على الإطلاق، فهي تشير إلى أن المجلس لن يلتزم بأي معاهدة أو اتفاقية سابقة على التاريخ المذكور في الرسالة، وهو تاريخ توقيع حاكم البلاد الشيخ أحمد الجابر الصباح على مسودة دستور مجلس الأمة التشريعي الأول. فإن كان هذا يعني شيئاً فإنه يعني أن الموقعين على تلك الرسالة الأخيرة إلى الأمير قد رفضوا حل المجلس التشريعي الأول، وتجاهلوا الإجراءات الخاصة بانتخابات المجلس التشريعي الثاني، وأعلنوا أنهم في حل من مشروعي الدستور الجديدين اللذين تقدم بهما كل من أعضاء المجلس والأمير.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن عبارة «كافة من يعنيهم الأمر» التي وردت في الرسالة المذكورة لا تعني ـ في الحقيقة ـ إلا الشيخ أحمد الجابر والسلطات البريطانية، ومعلوم أن في ذلك تجريد للحاكم من كل الصلاحيات التي يحق له أن يمارسها، إن لم يكن يتوجب عليه مزاولتها. فلا غرابة ـ إذن ـ أن يكون للرسالة وقع سيء في نفس الأمير مما حدا به إلى إصدار أمره بحل المجلس التشريعي الثاني في يوم الثلاثاء الموافق ١٦ محرم ١٣٥٨ هجرية الموافق ٧/ ٣/ ١٩٣٩ م[١٦٤]

تداعيات الأحداث

على أن مسار الأمور لم يتوقف عند قرار الأمير بحل المجلس وإنما كانت هناك تداعيات للأحداث في أعقاب ذلك كله. ففي الحديث الذي نقله ودونه خالد المغامس عن والده نجد الوالد

يقول لابنه: "حين حل المجلس التشريعي لعام [١٩٣٩]. . . تصدى لهذا الأمر جمع من الشباب المتحمس وبعض أعضاء المجلس التشريعي، واعتبروا أن الحل غير قانوني، وقد حدث وقتها صخب عظيم اعتصم على إثره جمع من النواب المتشددين في مبنى المجلس وقرروا المقاومة. وعلى إثر ذلك قام السيد صالح العثمان [وهو] من أعضاء المجلس والمسؤول عن السلاح والذخيرة، بالتمركز في قصر نايف. . .

[ثم] جاء اليوم الفاصل حين عقد الشباب من أعضاء المجلس وخارجه اجتماعاً في ديوان الصقر وتحدث المتحدثون وبالغوا في الحديث، وهنا طغى الحماس على شخص شريف من أهل الكويت المعروفين، ورغم تقدمه في السن وما كان يتصف به من عقل وهدوء. . . زلّ لسانه وتفوه بكلام ما كان يجب أن يقوله من هو مثله.

وفي اليوم التالي تم استدعاؤه للمثول أمام رئيس الأمن العام آنذاك الشيخ علي الخليفة حيث أصر على أقواله، والشخص الذي نعنيه هو محمد المنيس الذي ذهب ضحية تعصب البعض، ونظراً لإصراره فقد اضطر رئيس الأمن العام أن يأمر بضربه ضرباً خفيفاً وإيداعه السجن لبعض الوقت.

وما كاد الخبر ينتشر حتى تكتل جمع من الشباب في السوق الداخلي "سوق التجار" معقل أنصار المجلس حيث أن السجن يقع خلف سوق التجار ويجب أن يقاد السجين من الأمن العام في الصفاة مروراً بالأسواق حتى الوصول إلى السجن، والعادة في ذلك الزمان السير بالسجين ماشياً مع حراسه وسط الأسواق حتى يرى الناس ويعلموا لماذا سجن.

لقد توقع رئيس الأمن العام أن تكون هناك مضايقات من قبل البعض ولذلك فقد احتاط للأمر نظراً لمكانة محمد المنيس وسمعته الطيبة بين الناس، وعليه فقد قرر أن يكون الحارس الذي سيتولى أخذه إلى السجن رجلاً نزيهاً معروفاً يحترمه الناس وأن يكون من عائلة طيبة وأصيلة، ولهذا وقع اختياره على الفاضل عجران وهو المعروف لدى أهل الكويت بشجاعته ونزاهته. وقد قبل عجران المخاطرة نظراً لمكانة محمد المنيس، وهو يعلم مسبقاً أنه سيقابل أنصار المجلس المجتمعين وسط السوق الداخلي، ولهذا اتفق مع محمد المنيس على أن يقوم محمد بتهدئة أنصار المجلس عندما يصلونهم مقابل إعطائه وعداً بشرفه. . . أنه عندما يكمل مهمته الموكولة إليه فسوف يذهب إلى الشيخ علي الخليفة ليشفع له وليخرجه من السجن معززاً مكرماً. واتفق الطرفان على ذلك، وتم تفويض عجران بتنفيذ الأمر وفي أن يتخذ أي قرار يراه مناسباً حتى لو اضطر إلى اختراق طريقه بالرصاص. . . ولقد كانت المسألة محلولة ومتفقاً عليها بين الإثنين إلا أنهما ما إنْ وصلا إلى وسط السوق الداخلي، حيث كان التجمهر أمام ساحة صغيرة. . . غصت بالمؤيدين للمجلس يتزعمهم

المرحوم محمد القطامي ويوسف المرزوق، [حتى] قالوا لعجران: عليك أن ترجع إلى رئيس الأمن العام لتشفع له ويطلق سراحه، فقال لهم إن الحكم نهائي لا رجعة فيه وعلي أن أنفذه. وقد اتفقت مع محمد بأني سوف أشفع له فيما بعد ولا يمكنني الرجوع عن ذلك. وصاح بهم محمد المنيس بأن لا شأن لكم بي، فأنا موافق على ما حكموا به علي وموافق على الذهاب إلى السجن مع عجران وأستطيع حل مشكلتي بنفسي فدعونا نكمل طريقنا.

وهنا ازداد الاضطراب لإصرار كل طرف على رأيه مما أدى بيوسف المرزوق - وهو مشهور عنه سرعة الغضب - إلى ان يشهر مسدسه ويطلق رصاصة إلى رأس عجران إلا انها لم تصبه بل مرت بجانب عقاله، وهنا بادره عجران برصاصة أصابت رجله، وساد الهرج وشبت النار من سقف السوق المسقوف "بالبواري والجندل" من كثرة ما انطلق من رصاص وأخذ الناس بالهرب بسرعة وقد تركوا نعالاتهم خلفهم، وقد أصابت رصاصتان محمد المنيس، ولما رأى عجران السوق قد خلا من الناس طلب من المنيس أن يسرع معه بالسير إلى السجن الذي بات قريباً منهم حيث أكملا المسير.

ويكمل والدي حديثه واصفاً ساحة المعركة بأن عريش السوق قد احترق وشاهدت محمد القطامي ميتاً وحوله بعض من أهله حملوه بالأيدي إلى سكة ضيقة تؤدي إلى [حي] الشرق. كما نقل يوسف المرزوق إلى المستشفى الأمريكي للمعالجة. وفي ظهر ذلك اليوم شاهدت محمد المنيس مربوطاً على سارية وسط ساحة الصفاة حيث نفذ فيه الحكم وتم تسليم جثته إلى أهله بعد صلاة العصر... وسرت خلف جنازته في ذلك اليوم، ولا زلت أذكر هذا الرجل من آل المنيس الكرام وأعزه وأحترمه لأنه في ذلك اليوم العصيب كان رابط الجأش، مقداماً لا يهاب بالرغم [من] أنه كان مشدوهاً لا يعرف لم حدث كل هذا. إنه الطيش والتعصب يا ولدي. (٢٩)

هذه - إذن - إفادة شفوية أدلى بها أحد رجالات الكويت الذين عايشوا تلك الفترة، وشاهدوا بأعينهم وقائع تلك الحادثة المأساوية. ولعل أهمية هذه الإفادة التاريخية التي دونها الكاتب خالد الغانمي على لسان أبيه تكمن في أنها تسد ثغرة في معرفتنا لدقائق الأحداث وتسلسلها، ذلك أنه حتى على افتراض أن هناك إشارات في المصادر التاريخية لوقائع تلك الفترة فإنها نادراً ما تشير إلى تفاصيل تلك الحادثة المأساوية. صحيح، أنه يدور الحديث حول تلك الحادثة بين حين وآخر، ولكن المؤسف أنه لم يتم تدوين الكثير عن أحداث تلك الفترة أو عن تفاصيل تلك الحادثة بالذات.

أما الوثيقة الثانية التي تكمل لنا سرد القصة، أو تكشف لنا عن جانب جديد لها، فهي التي سجلها المؤرخ عبدالله خالد الحاتم في كتاب له بعنوان "من هنا بدأت الكويت". فقد ذكر له الشيخ يوسف بن عيسى أنه في اليوم الذي قتل فيه كل من محمد المنيس ومحمد بن عبدالعزيز

القطامي: "دعاني المرحوم الشيخ أحمد الجابر الصباح، وراح يعدد الحوادث المتعاقبة، . . . ثم استدعى كلا من الحاج أحمد الحميضي، ومرزوق الداوود البدر، اللذين حضرا في الحال، وطلب منهما إحضار خمسة من أعضاء المجلس، وهم: مشعان الخضير، صالح العثمان الراشد، السيد علي السيد سليمان، عبداللطيف محمد الثنيان، وسليمان العدساني. فترددا بإحضارهم، خوفاً من تعريضهم للأذى. إلا أن الشيخ أحمد ألحّ عليهما وتشدد في الطلب، وهما يمعنان في التمنّع. . . حتى طمأنهما الشيخ يوسف أخيرا بقوله: "أحضروهم وأنا المسؤول عن حياتهم، وعن سلامتهم". فذهبا إليهم وأحضروهم إلى مجلس الشيخ أحمد، الذي بادر بمهاجمتهم بكلام قارص وعبارات كانت غاية في الشدة. ثم أمر بتفتيشهم، فوجد في جيب (سليمان العدساني)، الأمامي مسودة الكتاب الموجه للملك غازي، الذي يطالب فيه بعض رجال المجلس بضم الكويت إلى العراق فوراً. ولما قرأه الشيخ أحمد، التفت إلى الشيخ يوسف قائلاً بحدة: (وتلومونني فيهم؟؟). . . ثم أمر بحبسهم، ولم يفرج عنهم إلا [قبيل] انتهاء الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥." (١١٦)

ومهما يكن الأمر، فإن جماعة من الأعضاء المتشددين في المجلس قد استطاعت أن تفر إلى العراق في أعقاب الحوادث المؤسفة التي وقعت، والتي راح ضحيتها إثنان بينما تم إيداع خمسة منهم السجن لمدة أربع سنوات وثلاثة أشهر وثلاثة عشر يوماً. (١١٧)

ويحسن لفت النظر هنا إلى أن سكرتير المجلسين التشريعيين خالد سليمان العدساني كان من بين الهاربين الذين مكثوا في العراق، وعملوا هناك لفترة من الزمن عاد بعدها إلى الكويت إثر العفو العام الذي أصدره الشيخ أحمد الجابر عن المتسببين في الأحداث المؤسفة لعام ١٩٣٩م. ومن حسن الحظ أن خالد العدساني لم يقم بتدوين كثير من الأحداث والوثائق التاريخية الهامة فحسب، وإنما عمل أيضاً على حفظها في علبة من الصفيح دفنها عند غرفته في بيت والده في حي "الصالحية" الكائن في القسم القبلي من مدينة الكويت وذلك قبل فراره إلى العراق. (١١٨) ولعل من المناسب هنا أيضاً أن نذكر بأن خالد العدساني كان قد بعث برسالة من العراق إلى الوكيل السياسي البريطاني في الكويت يناشده فيها التوسط لدى الأمير بغية الإفراج عن أعضاء المجلس الذين أودعوا السجن. فقد كتب إلى «دي غوري» رسالة يقول فيها: "إن هؤلاء الأحرار المسجونين ـ وهم زملائي الذين أعرفهم حق المعرفة ـ من أحسن الناس ظناً بالحكومة الإنجليزية، وأكثرهم إيماناً بفائدة التعاون الإنجليزي العربي الصحيح ليس في قضية الكويت وحدها، بل في قضايا عموم العرب، فأنا وهم مؤمنون كل الإيمان أن العرب لن يأمنوا على مستقبلهم ما لم يركزوا صداقتهم مع الحكومة الإنجليزية على أساس التعاون والثقة المطلقة. . . ." (١١٩)

عندما كان المجلس التشريعي قائماً قبل الأحداث المأساوية التي انتهت بمقتل اثنين من شباب الكويت، كان الأمير قد تقدم إلى أعضاء المجلس بمسودة دستور جديد توسّم فيه حلاً للمواجهات الحادة ولكافة أشكال التوتر التي ظلّت مستحكمة بين المجلس من جهة والأمير من جهة أخرى. وها هو مشروع دستور الأمير مترجماً عن اللغة الإنجليزية:

بسم الله الرحمن الرحيم

نحن أمير الكويت،

رغبة منّا في ازدهار مواطنينا، وسعياً منا إلى اتباع نهج يؤدي، بحسب علمنا، إلى رخائهم وتقدمهم، ورغبة منا في وضع تنظيم يناسب مرتبتهم الثقافية والاجتماعية، ويضمن لهم حياة سعيدة وراضية، ويمنحهم الإحساس بالاطمئنان الأكيد في حاضرهم ومستقبلهم بما يتلاءم مع روحهم الوطنية، ولمّا كانت رغبتنا الخالصة وغرضنا يستهدفان تحقيق هذه الطموحات، وفي ضوء التجربة السابقة، فقد أمرنا بما يلي:

مادة ١ ــ يلغى بموجب هذا أمرنا الصادر في ١١ جمادى الأول ١٣٥٧ بكل مواده ونصوصه.

مادة ٢ ــ يتم هذه المرة تشكيل مجلس حكومي يتكون من عشرين عضواً ينتخبون من قبل شعب البلاد.

مادة ٣ ــ الكويت وحدة مستقلة لايمكن تجزئتها، (وهي تتمتع) بحماية حكومة بريطانيا العظمى، ولا يمكن التخلي لأحد عن أراضيها، وطبيعة الحكم فيها هو «الشورى».

مادة ٤ ــ إنّ كافة التعهدات، والاتفاقيات، والامتيازات التي تمت قبل تاريخ أمرنا هذا وجرى توقيعها في حينه من جانبنا، أو من الحكام السابقين مع حكومة بريطانيا العظمى أو غيرها، تعتبر محفوظة ومعمولاً بها في البلاد، ولا يجب أن يطرأ شيء بعد هذا يتعارض معها.

الباب الأول
الأمة

مادة ٥ ـ تُمنح الجنسية الكويتية أو تُسْقط بموجب قانون خاص.

مادة ٦ ـ لافرق بين الكويتيين في أمور القانون (سواء) أمام الشرع أو محاكم القانون، حتى وإن كانوا من طوائف مختلفة.

مادة ٧ ـ يتمتع كل سكان الكويت بالحرية الشخصية، ويُحظر إبعاد الكويتيين خارج الحدود إلاّ بأمر قضائي يصدر بمقتضى «قانون الطوارىء» أو عندما تقتضي الحاجة اتخاذ تلك الخطوة في ظروف استثنائية.

مادة ٨ ـ لمنازل السكن حرمتها ويجب ألاّ يُتعدّى عليها، ويُمنع كائناً من كان من الدخول إليها لتفتيشها إلاّ بأمر قضائي.

مادة ٩ ـ يجب حماية حقوق الملكية الخاصة. ولا يُسمح بحجز البضائع أو الممتلكات العقارية أو مصادرة ممتلكات منقولة أو غير منقولة إلاّ بحكم يستند إلى الشرع أو القانون.

مادة ١٠ ـ لا يُمنع كائناً من كان من رفع الأمر إلى القضاء، ولا يجبر أحد على القبول بأية تسوية لا تتم عن طريق القضاء.

مادة ١١ ـ الكويتيون متساوون في الحقوق والواجبات. ويقتصر التعيين في الوظائف الحكومية على الكويتيين فقط، ولا يحق التوظيف لغير الكويتيين إلاّ في حالات استثنائية أو بموجب أمر قضائي.

مادة ١٢ ـ تُجبى الضرائب من كافة الطبقات في البلاد من كل الذين يتوجب عليهم دفعها من غير تمييز، ولا يُعفى أحد من ذلك إلاّ بأمر قضائي.

الباب الثاني
الأمير

مادة ١٣ ـ الحكم في الكويت لذرية المغفور له الشيخ مبارك الصباح .

مادة ١٤ ـ تكون ولاية العهد للأقدر والأرشد من ذرية المغفور له مبارك الصباح .

مادة ١٥ ـ الأمير هو السلطة العليا للبلاد، وذاته مصانة، ولا يمكن المساس بها .

مادة ١٦ ـ الأمير هو القائد الأعلى لكافة القوات المسلحة .

مادة ١٧ ـ يتولى الأمير تعيين كل الرسميين والقضاة وإعفاءهم، ويُنظم الدوائر العامة، ويعلن الأحكام العرفية وقانون الطوارئ، ويعقد المعاهدات، ويعلن الحرب، ويعقد الصلح ويمارس السلطة التنفيذية .

مادة ١٨ ـ (١) تصدر الأحكام والقرارات باسم الأمير وللأمير وحده حق إلغاء أحكام الاعدام أو إصدار حكم بالعفو.

(٢) يصادق الأمير على الأحكام القاضية بالإعدام.

(٣) يجب أن تكون الإتصالات البريدية والتلغرافية بمنأى عن أي رقابة أو حظر. ويحق للأمير، حين تستدعي الحاجة أو في الحالات الإستثنائية، أن يقرر خلاف ذلك .

(٤) يعلن الأمير دور انعقاد المجلس أو اختتامه في كل مرة، أو (يعلن) حله، أو دعوته إلى الإنعقاد ثانية أثناء العطلة .

(٥) يقرر الأمير حل المجلس، أو تعليق جلساته، أو إرجاءها، وذلك في الحالات الإستثنائية أو عندما تقتضي الحاجة .

(٦) الأمير هو عميد العائلة الحاكمة، وهو الذي يفصل في أمور أفراد الأسرة ويقضي في خلافاتهم.

(٧) يقرر الأمير منح القروض، وفرض الضرائب، أو زيادتها، وذلك بالتشاور مع المجلس.

الباب الثالث
المجلس

مادة ١٩ ـ يمارس الأمير، أو من يمثله، وكذلك المجلس سلطة تشريعية (تتمثل) في سن القواعد والأنظمة والخطط الإدارية التي تحتاجها البلاد.

مادة ٢٠ ـ أعضاء المجلس أعضاء شرفيون. ونظراً لإحرازهم شرف العضوية في المجلس فإنهم لا يتلقون رواتب مالية أو يتولون أي مناصب حكومية.

مادة ٢١ ـ المدة الإنتخابية للمجلس سنتان هجريتان تبدأ من أول جلسة سنوية.

مادة ٢٢ ـ يؤدي رئيس المجلس وأعضاؤه اليمين أمام الأمير بأن يكونوا أوفياء له مخلصين وأن يعملوا على خدمة الوطن، وذلك قبل بدء أعمالهم.

مادة ٢٣ ـ لايقوم النواب بأداء مهامهم ما لم يتواجد في كل جلسة أكثر من نصف أعضاء المجلس بعضو واحد (على الأقل).

مادة ٢٤ ـ يجب أن يُرفع الرأي أو القرار إلى الأمير ما لم يوافق عليه بأغلبية الأصوات. وإذا تساوى عدد أصوات (المؤيدين والمعارضين) فإنه يؤخذ بالتصويت الذي يقف الرئيس إلى جانبه.

مادة ٢٥ ـ لكل عضو حرية كاملة في التحدث ضمن قواعد المجلس.

مادة ٢٦ ـ يُعيِّن الأمير رئيس المجلس، وللأعضاء الحق في اختيار نائب الرئيس من بينهم.

مادة ٢٧ ـ يعقد المجلس جلساته كل أسبوعين، ودور الإنعقاد السنوي هو ٨ أشهر.

مادة ٢٨ ـ لا يحق لأحد أن يكون عضواً في المجلس:

(١) إذا لم يكن كويتياً.

(٢) إذا ادعى أن لديه جنسية أجنبية أو خاضعاً لحماية أجنبية .
(٣) إذا كان سنه أقل من ٣٠ عاماً .
(٤) إذا أشهر إفلاسه أو فقد اعتباره بموجب القانون .
(٥) إذا كان قيد الحبس ولم يطلق سراحه .
(٦) إذا كان قد دخل السجن بسبب السرقة ، أو الرشوة ، أو خيانة الأمانة ، أو التزوير ، أو الغش ، أو أي جريمة مخلة بالشرف بصورة عامة .
(٧) إذا كان مجنوناً أو ناقص العقل .
(٨) إذا كان أمياً .
(٩) إذا كان يتقاضى راتباً من الحكومة .
(١٠) إذا كان فرداً من الأسرة الحاكمة .

مادة ٢٩ ـ يجوز إعادة انتخاب عضو سابق (في المجلس) .

مادة ٣٠ ـ لموظف الحكومة الذي يفوز بعضوية المجلس أن يختار بين أن يقبل بالعضوية أو يرفضها ، ويشترط فيمن يقبل بالعضوية أن يتخلى عن وظيفته في الحكومة .

مادة ٣١ ـ عندما يصبح مكان أحد أعضاء المجلس ، أو أكثر ، شاغرا بسبب الوفاة ، أو الإستقالة ، أو العزل ، فإن الأمير يقوم بملء المكان الشاغر أو الشواغر بتعيين الأشخاص الأكفاء الذين يختارهم شريطة ألا يتجاوز عدد المعينين نصف أعضاء المجلس .

مادة ٣٢ ـ يستشير الأمير أعضاء المجلس قبل منح أي امتيازات لاستغلال الموارد الطبيعية للبلاد ، ولا تمنح أية عوائد حكومية في الإتفاق من غير استشارة المجلس .

مادة ٣٣ ـ للمجلس الحق في الإطلاع على الميزانية العامة وأن يقدم أي مشورة نافعة من أجل تحسين عوائد الدخل للبلاد .

مادة ٣٤ ـ ليس للمجلس حق التدخل في شئون أملاك الأسرة الحاكمة .

الباب الرابع
القضاء

مادة ٣٥ ـ يجب أن تُصان المحاكم من تدخل أي سلطة في شئونها .

مادة ٣٦ ـ يُعين الأمير، حين تقتضي الحاجة ، إثنين من أعضاء المجلس و إثنين من الخارج تحت رئاسته ، (وذلك على هيئة) محكمة عليا للنظر والتصديق على الأحكام الصادرة بحق رؤساء الدوائر والقضاة المتهمين بارتكاب جرائم .

مادة ٣٧ ـ يُعزل عن العمل ـ في الحال ـ رؤساء الدوائر والقضاة الذين تثبت ضدهم أي جريمة على النحو المذكور في المادة ٧ ، وتكون قرارات المحكمة العليا نافذة في حقهم .

مادة ٣٨ ـ لا تعتبر قرارات المجلس نافذة مالم يصادق عليها الأمير.

مادة ٣٩ ـ يجرى العمل بأمرنا هذا من تاريخ توقيعنا عليه .(١٢٠)

كان الدستور الجديد الذي عرضه الأمير على المجلس يلبي أيضاً بعض ما كانت تتوخاه انكلترا من التزام الأمير بالأعراف والمعاهدات التي تربط بين الكويت وبريطانيا ، وذلك إلى جانب أنه كان يحقق تطلعات الإنجليز في الإبقاء على امتيازاتهم وعدم المساس بمصالحهم . ولكن الدستور الجديد، الذي لم يقبل به أعضاء الكتلة الوطنية على الأقل ، كان يسعى إلى تجريد المجلس من الصلاحيات التنفيذية التي كان يتمتع بها في السابق ويحيل المجلس إلى هيئة استشارية ، ناهيك عن أنه صار يمنح الأمير الحق في الاعتراض على قرارات المجلس .

ولكن لمّا كان بعض أعضاء الكتلة الوطنية المتشددين في المجلس قد أبدوا اعتراضهم الشديد على الدستور الذي تقدم به الحاكم فإن الأمير نفسه بدأت تراوده فكرة حل المجلس منذ أواخر شهر فبراير من عام ١٩٣٩ م واستحداث «مجلس استشاري» محله بحيث يقوم الأمير بتعيين أعضائه بدلاً من انتخابهم من جانب الشعب .(١٢١) وهذا هو ما تم بالفعل في أعقاب الأحداث المأساوية التي شهدتها الكويت في النصف الأول من شهر مارس ١٩٣٩م كما ذكرنا آنفاً . فلقد جاء في رسالة بعثت بها الوكالة السياسية في الكويت إلى «السير تريتشارد فاول» المقيم السياسي في الخليج ، أن الشيخ أحمد الجابر

كان ينوي ترشيح شخصيات «المجلس استشاري» يقوم باختيارهم من بين أعضاء المجلس التشريعي ذاته ومن أهل الرأي المعتدلين. وتشير الرسالة أيضاً إلى أن الأمير سوف يُقدم على هذه الخطوة نتيجة رفض أعضاء الكتلة الوطنية إقرار مسودة الدستور التي تقدم بها الأمير إلى المجلس. ذلك أن أعضاء المجلس لم يكونوا على استعداد للتخلي عن مكاسبهم التي عمل الأمير نفسه على تمكينهم منها. وتستطرد الرسالة قائلة إن الأمير وأغلبية المواطنين وبعض أعضاء المجلس التشريعي قد باتت لديهم قناعة بأن المجلس «المنتخب» غير مناسب وأن الشعب الكويتي يترقب اليوم الذي يعلن فيه الأمير تعيين أعضاء مجلس جديد.[١٢٢]

ولم يمض يومان على الأحداث الدامية التي وقعت في أعقاب حل المجلس التشريعي حتى أعلن الأمير عن قيام «مجلس استشاري» بتاريخ ١٢/ ٣/ ١٩٣٩م. وفي الوقت الذي تذكر فيه د. نجاة عبدالقادر الجاسم[١٢٣] أن عدد أعضاء المجلس الاستشاري كان أربعة عشر، وذلك بناء على ما ورد عند الأستاذ عبدالعزيز حسين في كتابه: «محاضرات عن المجتمع العربي في الكويت» ص ٩٧، فإن الوكيل السياسي في الكويت[١٢٤] يشير إلى أن عددهم كان أحد عشر عضواً هم:

١ ـ الشيخ عبدالله السالم الصباح	رئيساً
٢ ـ الشيخ سالم الحمود الصباح	عضوا
٣ ـ الشيخ فهد السالم الصباح	عضوا
٤ ـ الشيخ عبد الله الجابر الصباح	عضوا
٥ ـ السيد خالد الزيد الخالد	عضوا
٦ ـ السيد محمد بن شملان	عضوا
٧ ـ السيد عبد الرحمن سالم العبد الرزاق	عضوا
٨ ـ السيد ثنيان الغانم	عضوا
٩ ـ السيد مشاري الروضان	عضوا
١٠ ـ السيد محمد حمود الشايع	عضوا
١١ ـ السيد أحمد الحميضي	عضوا

ومهما يكن الأمر، فإنه على الرغم من أن هذا المجلس الاستشاري قد ضم أفرادا عرفوا بالنزاهة والكفاءة فإنه لم يعش طويلاً حيث تلاشى أثره شيئاً فشيئاً وانتهى أمره بعد زمن قصير.[١٢٥] ولكن تجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أن التغير الذي طرأ على بنية المجتمع الكويتي جراء تصدير النفط وازدياد

عائدات البلاد منذ النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين قد حتّم إجراء تعديلات إدارية وإصلاحات في بعض مرافق الخدمات. ذلك أن اعداداً كبيرة من الأيدي العاملة صارت تفد إلى الكويت طلباً للعمل وسعياً وراء الرزق وهذا ما أدى إلى تغير في التركيبة السكانية من جهة وإلى ضرورة استحداث أجهزة إدارية وتطوير المرافق العامة من أجل مواكبة التغيرات السريعة التي صار المجتمع يشهدها في قطاعات كثيرة. «فقد ظهرت الحاجة إلى تنظيم سياسي جديد يتلاءم مع التوسع في النشاط الاقتصادي، بل التحول من اقتصاديات الاستهلاك والنقل البحري والتجارة والصيد إلى اقتصاديات الإنتاج الصناعي والمشروعات الحديثة حيث فرض ذلك التغير إعادة تنظيم الإدارة والسلطة السياسية لتلائم الأوضاع الاقتصادية والسكانية الجديدة»(١٢٦).

وهكذا، فإنه في ضوء المستجدات التي طرأت على حياة المجتمع الكويتي آنذاك سعى الشيخ أحمد الجابر الصباح إلى جلب بعض المستشارين الإنجليز في خطوة تستهدف تطوير الإدارة الحكومية وتلبية الاحتياجات المتزايدة. فوجدنا بعضهم يعمل في إدارات المالية، والأشغال، والمعارف، والجمارك، كما استُحدثت في عام ١٩٤٦ لجنة لإصلاح الدوائر الحكومية وتطويرها(١٢٧).

خلاصة وتقييم

بعد أن عرضنا لإرهاصات الديمقراطية في الكويت في الفترة السابقة على الاستقلال في ١٩/٦/١٩٦١ فإن المقام بات مناسباً لتلخيص المحاور الرئيسية التي وردت في هذا البحث في نهاية المطاف وهي:

أولاً: أن الكويت شهدت نهضة أدبية وثقافية منذ مطلع القرن العشرين وأن تلك النهضة قد توطدت بظهور التعليم النظامي فيها في مطلع العقد الثاني من هذا القرن. وكذلك شهد النصف الأول من القرن الحالي زيارات شخصيات عربية وإسلامية هامة للكويت فضلاً عن عقد ندوات أدبية، وملتقيات ثقافية، وورود صحف ومجلات إلى الكويت كان لها أثر بالغ في نشر الوعي بين المواطنين وفي بلورة اتجاهات سياسية عندهم. فلا عجب أن رأينا تيار القومية العربية يحتل مرتبة هامة لدى طلائع الشباب المتعلم والمثقف من أهل الكويت باعتبار أن العالم العربي آنذاك كان يمر بمرحلة هامة استقطبت جهود المخلصين من أجل التحرر من السيطرة الأجنبية وتحقيق الوحدة العربية الشاملة.

ونظراً لما كان يعج به العالم العربي آنذاك من تحولات هامة في كافة ميادين الحياة ولا سيما السياسية منها، فإن الديمقراطية والمشاركة الشعبية لم تكونا بعيدتين عن فكر شباب الكويت المثقف

أو جهوده التي استهدفت تحقيق المشاركة في إدارة شئون المجتمع. ولعل أبرز ما تمخض عنه ذلك الجهد المكثف في هذا السياق هو إنشاء «مجلس الشورى» في عام ١٩٢١م وقيام «المجلس التشريعي» الأول والثاني في عام ١٩٣٨م.

ثانياً: أن الحاكم نفسه، وهو الأمير الشيخ أحمد الجابر الصباح قد أسهم، هو وبعض أفراد أسرته المتقدمين، في نشأة المجالس البرلمانية التي طالب بها الطليعيون أمثال «الكتلة الوطنية».
وعلى عكس ما يقال أحياناً من أن الشيخ أحمد الجابر لم يكن مناصراً للديمقراطية فإن العرض الذي أوردناه يثبت نقيض ذلك تماما. بل الأكثر من ذلك هو أن التأييد الشديد الذي أبداه الشيخ أحمد للديمقراطية ولمبدأ المشاركة الشعبية هو الذي دفع به إلى القبول بالدستور الذي تقدم به أعضاء «الكتلة الوطنية» في المجلس التشريعي الأول في عام ١٩٣٨م، بالرغم من أن ذلك الدستور نفسه قد جعل المجلس يستأثر من دون الحاكم بكل السلطات تقريباً.

نعم، هناك بعض الشواهد تدل على أن الشيخ أحمد الجابر كان مُقتِّراً بعض الشيء، حتى على أفراد أسرته أحياناً، بل لعله لم يكن سَخِيّاً في الإنفاق على بعض مشاريع البلاد ودوائرها، ولكن ذلك لا يعني أنه لم يكن متعاطفاً مع الديمقراطية أو معادياً لجهود الإصلاح في ميادين الحياة المختلفة. وعلى ذلك فإنه إذا طرحنا من حسابنا معضلات الأوضاع الاقتصادية التي عاشتها الكويت في عهده، كالأزمة الاقتصادية العالمية، والحرب العالمية الثانية، ومشكلة «المسابلة» مع السعودية، فإن التقتير في الإنفاق ـ إذا كان عيباً ـ يعتبر أقل سوءاً من الإسراف والتبذير. ومن هنا فإن أموراً غامضة تستوقف النظر في هذا السياق وتحتاج إلى دراسة أوفى وأشمل. ذلك أن المرء يشعر بالحيرة، فعلاً، من انصراف عدد كبير من المؤرخين والمتخصصين في التاريخ السياسي عن البحث في بعض الأمور الخفية والغامضة ومن بينها ما سأطرحه هنا من تساؤلات واستفسارات علّها تحفز الهمم من أجل التقدم بإجابات حولها. ولا يعني طرحي لمثل هذه التساؤلات أنني أنصرف عن البحث في بعض المشكلات، أو أعرض عن إيجاد تفسيرات معقولة لبعض الأمور وإنما الذي يعنيه هو أن الدراسة المقتضبة التي بين أيدينا الآن لا تتيح مجالاً إلاّ لطرح بعض الأسئلة، وذكر بعض المفارقات التي أظنها بحاجة ماسة جداً إلى دراسة وبحث مستفيضين.

١ ـ أول ما يلفت النظر هو تصور بعض الزملاء الباحثين أن عهد الشيخ أحمد الجابر تميز بالجهل والقمع والتخلف. فنرى، مثلاً، عبارة تقول: «وكان أحمد الجابر يرى أن شعبه سعيد بجهله بما يجري من أحداث في العالم الخارجي، لذلك لم يكن يسمح بنشر الصحف في بلده.»[١٢٨] كذلك جاء في معرض الحديث عن أسباب قيام الحركة الإصلاحية في عام ١٩٣٨ ما يلي: «من الأسباب التي أدت إلى قيام الحركة الإصلاحية، سوء التنظيم والإدارة المحلية التي عانت من الإهمال والتلاعب في

جميع مجالاتها. فإذا ما عرفنا أن المجال الأول من مجالات النشاط الإداري هو ما يتعلق بثقافة الشعب وتعليمه، لعلمنا أنه باستثناء مدرسة الأحمدية والمباركية التي أنشأها الأهالي على حسابهم الخاص، لم يكن هنالك إلاّ الكتاتيب التي يقتصر منهجها التعليمي على حفظ القرآن والمبادىء الأولية للحساب. أما عن الثقافة العامة للشعب ووسائل التعبير عن رأيه، فلم تسمح الإدارة بتكوين النوادي الثقافية، وأما عن الصحافة فقد كان الحاكم يرى أن شعبه سعيد بجهله بما يجرى من أحداث في العالم الخارجي، لذلك لم يكن يسمح بنشر الصحف في بلده.»[129] هذان نموذجان لكتابات بعض الزملاء الذين أختلف معهم في الرأي.

أ ـ ذلك أن نظرة إلى عصر الشيخ أحمد الجابر (١٩٢١ ـ ١٩٥٠) تُظهر لنا شيئاً مختلفاً تماما. بل أننا حتى لو تساهلنا وافترضنا، جدلا، عدم وجود نهضة حقيقة آنذاك، فإن عبارة «كان أحمد الجابر يرى أن شعبه سعيد بجهله. . . إلخ» فيها مبالغة كبيرة على أقل تقدير. فيجب أن نتذكر هنا أن «مجلة الكويت» الرائدة التي أسسها عبد العزيز الرشيد قد صدرت في عام ١٩٢٨، وأن مجلة «البعثة» التي أسسها عبد العزيز حسين، وتلاه في إدارتها عبد الله زكريا الأنصاري قد ظهرت في عام ١٩٤٦، وأن مجلة «كاظمة» التي أسسها عبد الحميد الصانع وأدارها أحمد السقاف قد ظهرت في عام ١٩٤٨. أما عام ١٩٤٧ فقد شهد جلب مطبعة حكومية تم تأسيسها في العام نفسه[130]. وفي عام ١٩٢٣، تم تأسيس المكتبة الأهلية، وتلاها تأسيس النادي الأدبي في عام ١٩٢٤. وأول بعثة علمية كانت إلى الكلية الأعظمية بالعراق في سنة ١٩٢٥ ثم أوفدت بعثة أخرى إلى دار المعلمين في عام ١٩٣٨.

ب ـ وإذا كان القطاع الأهلي قد ساهم حتى عام ١٩٣٦ بدور عظيم في ميدان النهضة التعليمية، وهذا بلا شك جهد محمود وسعي مشكور، فإن ذلك لا يمكن أن يؤخذ سُبَّةً في حق الحاكم، أو الادعاء بأنه لم يكن حريصاً على نشر العلم والثقافة، بل الحق أن العكس هو الصحيح. ذلك أن تعاون الحاكم والمحكوم في ميدان التعليم وإنشاء المدارس لا يدل على ترابط وثيق يجمع ما بين المواطن والسلطة فحسب، وإنما يدل أيضاً على انفتاح السلطة، وسعيها إلى نشر العلم بين المواطنين، وهذا أمر يناقض الادعاء بأن «أحمد الجابر كان يرى شعبه سعيد بجهله.» وبقدر ما في التعاون بين الحاكم والمحكوم في هذا المجال من مفخرة، فإنه يجب ألا يغيب عن بالنا الأثر السيء الذي خلفته الأزمة الاقتصادية العالمية على كافة ميادين الحياة آنذاك، وبشكل حال دون قدرة الحكومة على التكفل بكل صغيرة وكبيرة في المجتمع.

ج ـ وإذا كان الادعاء بأن الشيخ أحمد الجابر لا يهتم بارتفاع شأن مواطنيه في ميادين العلم والثقافة صحيحاً، فما الذي دفع به إلى التبرع بمكان تقام عليه المدرسة الأحمدية التي تأسست في مايو

من عام ١٩٢١، أي بعد شهرين من توليه الحكم في ٢٣ فبراير من ذلك العام؟[١٣١] ولماذا «تبرع [للمدرسة] أيضاً براتب سنوي من ماله الخاص قدره ألفا روبية جرى مدة خمسة عشر عاماً حتى تأسست دائرة المعارف.»؟[١٣٢].

د ـ وكيف يستقيم فهمنا لعدم اهتمام الشيخ أحمد الجابر بالعلم والثقافة في ضوء المبادرات والمنجزات الأخرى التي حدثت في عهده، وذلك على النحو التالي: ١ ـ تأسيس المكتبة الأهلية في عام ١٩٢٣ باعتبارها امتداداً لمكتبة الجمعية الخيرية في عام ١٩١٣، ٢ ـ تأسيس النادي الأدبي في عام ١٩٢٤، ٣ ـ إرسال البعثات منذ عام ١٩٢٥ كما ذكرنا آنفاً، ٤ ـ نشأة مدرسة السعادة التي أقامها شملان بن علي آل سيف في عام ١٩٢٤، ٥ ـ جلب الخبراء في مجال التعليم لتطويره، حيث تم استدعاء الأستاذ محمد خراشي من مصر في عام ١٩٢٥.[١٣٣] ٦ ـ إنشاء أول مكتبة تجارية أسسها محمد أحمد الرويح في عام ١٩٢٧.[١٣٤] ٧ ـ تأسيس مجلس المعارف في عام ١٩٣٦، ٨ ـ استدعاء معلمين فلسطينيين للتدريس في الكويت في عام ١٩٣٦، ٩ ـ تطبيق الدراسة التجارية في عام ١٩٤٠، ١٠ ـ إنشاء المدرسة الشرقية في عام ١٩٣٨، ثم المدرسة القبلية في العام الذي تلاه، ١١ ـ إقامة أول مدرسة نظامية للبنات، وهي (مدرسة البنات الوسطى) في العام الدراسي ٣٧ ـ ٣٨، وأعقب ذلك إقامة مدرستين أخريين للبنات، إحداهما في حي القبلة، والأخرى في حي الشرق، ١٢ ـ إرسال أول بعثة دراسية إلى مصر في عام ١٩٣٩، ثم تلتها بعثة أخرى في عام ١٩٤٣، ١٣ ـ استدعاء الخبير التربوي أدريان فالانس Adrian Vallance، في عام ١٩٣٩ لتقييم أوضاع التعليم في الكويت، ١٤ ـ استدعاء المدرسين والإداريين التربويين المصريين للعمل في الكويت في عام ١٩٤٢.[١٣٥]

فإذا علمنا الآن أن كل هذا الزخم الفكري والعلمي في ميادين التربية ونشر الثقافة قد تم في عصر الشيخ أحمد الجابر فكيف نفهم عبارة تقول أن الحاكم «يرى أن شعبه سعيد بجهله بما يجري من أحداث في العالم الخارجي، لذلك لم يكن يسمح بنشر الصحف في بلده»؟

هـ ـ كيف يمكن أن يتيسر لنا فهم صحيح للادعاء بأن الشيخ أحمد الجابر لم يكن يولي عناية للعلم والثقافة إبان عهده في الوقت الذي يقول فيه خمسة من المؤرخين، على الأقل، إنه كان عهداً تميز بالعلم والثقافة والازدهار؟ فضلاً عن الإشادة بالانفتاح الذي ذكره كل من الشيخ عبد الله النوري، وأحمد مصطفى أبو حاكمة، وأمين الريحاني، وخالد العدساني نفسه، في مذكراته[١٣٦] نرى فقرة عند المؤرخ عبد العزيز الرشيد تعبّر عن كل ذلك الازدهار حين يقول: «أنبئني بربك متى نبغ في الكويت كتاب مجيدون وشعراء مفلقون تحلّت الجرائد والمجلات بنفثات أقلامهم الساحرة؟ وفي أي يوم كان للشباب الناهض صوت مسموع وحركة مستمرة؟ وفي أي وقت تكاثرت فيه المشاريع النافعة

علمية وأدبية شرب الكويتيون منها زلالاً أطفأ الظمأ وأنقع الغلة؟ وفي أي عصر تمتع الكويتيون بالحرية التامة في نشر العلوم والمعارف؟ أنبئني بربك متى كان هذا، وفي أي حكم وجد؟»[١٣٧].

هذه كلها تساؤلات واستفسارات تثير الحيرة عندي إزاء بعض العبارات التي أقرأها في كتابات بعض الزملاء الباحثين الذين لهم مكانة كبيرة في أوساطنا العلمية والفكرية. أمّا القول بأن عهد الشيخ أحمد الجابر تميز أيضاً «بسياسة الضغط والقمع»، كما ورد في كتاب الدكتور عثمان عبد الملك الصالح حول «النظام الدستوري والمؤسسات السياسية في الكويت»، فإنني أتشكك كثيرة في صحة هذا التصور، بل إن هناك من الشواهد ما يدل على أن الحال كان على العكس من ذلك تماماً. فالذي أراه، وهذا ما سنثبته لاحقاً، هو أن الشيخ أحمد الجابر كان ديمقراطيا إلى أبعد الحدود، بل لعل الذي يُؤخذ على الشيخ أحمد الجابر بالفعل هو أنه عمل على تلبية كافة مطالب «الكتلة الوطنية» تقريباً، وذلك من منطلق حسن النية، وأخذاً بقاعدة المشاركة الشعبية في إدارة شئون المجتمع. صحيح أنه انتبه، في منتصف الطريق أو عند نهاية الشوط، إلى مخاطر الاستسلام للمطالب المتكررة والمتطرفة التي كادت أن تقضي تماماً على سلطته ومكانته وهيبته، ولكن ذلك كله لا ينفي أنه كان متساهلاً وديمقراطيا ومتسامحاً إلى حد كاد أن يودي به وبالمجتمع إلى التهلكة.

ومالنا لا نرجع إلى شهادة بعض من كانوا أعضاء في «الكتلة الوطنية» أو غيرهم ممن عايشوا أحداث تلك الفترة الحاسمة في حياة المجتمع الكويتي. فيذكر بدر خالد البدر أن أحداث المجلس التشريعي ومجريات تلك الأيام كانت محور حديث دار بينه وبين عضو المجلس التشريعي وأحد أفراد الكتلة الوطنية عبد اللطيف محمد ثنيان الغانم: «والتقيت بالسيد عبد اللطيف بعد ذلك وأخبرته بقراءتي للمخطوطة [التي كتبها خالد سليمان العدساني] وأخبرته عن رأيي فيها وغالبية ما ذكر هو سرد لوقائع تلك الأيام، ثم قلت للأخ عبد اللطيف إن الذي لفت نظري أن العدساني أثناء شرحه لتلك الأحداث وجه نقداً لعدة شخصيات ولكنني لم أعثر على جملة واحدة فيها نقد أو أي ذكر لأخطاء السياسة التي اتبعها المجلس [التشريعي] خلال فترة حكمه التي دامت ستة أشهر مع الاعتراف بالإصلاحات التي أنجزها المجلس والتي تعتبر كبيرة وكثيرة ولكن ألم تكن هناك سلبيات وأخطاء؟

وكان جوابه [أي عبد اللطيف] لي بدون تردد وبصراحته المعهودة «أن أحمد الجابر أعطانا كل شيء ولكننا لم نحسن التصرف» ثم أضاف قائلا: «لقد كنا نحن الشباب: خالد العدساني وعبد الله الصقر وأنا نفرض آراءنا وأفكارنا على المجلس البلدي الذي انجرف في تيارنا المتطرف». ويمضي بدر خالد البدر بعد تدوينه هذه الشهادة قائلا: «ولقد سبق لي أن سمعت ما يشبه هذا الكلام من اثنين من أعضاء المجلس وهما يوسف الصالح الحميضي وخالد عبد اللطيف الحمد في مناسبات مختلفة وذلك عندما يدور الحديث عن المجلس.»[١٣٩].

ثالثا: بالرغم من أن أعضاء «الكتلة الوطنية» في المجلسين التشريعيين الأول والثاني في عام ١٩٣٨م كانوا من أشد المطالبين بالإصلاح والتطوير في كل الميادين، إلاَّ أن تحمسهم لجهودهم الإصلاحية قد جعلهم يتأثرون ـ من دون علم طبعاً ـ بالشعارات والدعايات السياسية التي كادت أن تقضي على كيان الكويت كوحدة سياسية لها هويتها الخاصة. ومهما يكن الأمر، فإنه على الرغم من سعيهم الحثيث إلى الاستئثار من دون الحاكم بالسلطتين التشريعية والتنفيذية، وكذلك على الرغم من التشدد في المطالب والتطرف الذي أظهروه في مواجهة الحاكم بلا مبرر في كثير من الأحيان، فإن الإصلاحات والإنجازات التي حققها أعضاء المجلسين التشريعيين لم تكن قليلة أو سهلة. ولقد قامت د. نجاة عبد القادر الجاسم برصد الكثير من تلك الإصلاحات التي كان من بينها:

١ ـ إلغاء الضرائب والرسوم التي كانت تفرض على الصادرات أو التقليل من نسبتها المرتفعة.
٢ ـ إلغاء الضرائب المفروضة على تجارة اللؤلؤ.
٣ ـ إلغاء بعض الامتيازات العينية التي ارتبطت بأصحاب النفوذ والسلطة.
٤ ـ إلغاء الاحتكار في بعض قطاعات البيع والشراء.
٥ ـ وضع ضوابط يتم بموجبها تعيين الموظفين في الدولة أو عزلهم.
٦ ـ وضع ضوابط تسترشد بها أجهزة المحاكم وتلتزم بها دور القضاء.
٧ ـ تطوير أجهزة الأمن وتطهيرها من العناصر غير المنضبطة.
٨ ـ إنجاز بعض المشاريع الإنمائية لمواكبة عمليات التطوير والإصلاح(١٤٠).

تلك كانت بعض الإصلاحات التي حققها المجلسان التشريعيان، وهي تعتبر ـ بلا شك ـ إصلاحات هامة وإسهامات رائدة استهدفت تطوير مرافق الحياة في المجتمع وتحسين مستوى المعيشة للمواطنين والمقيمين على حد سواء. وعلى الرغم من الإخفاقات والمشاحنات، بل وحتى المواجهات الحادة التي نشبت بين المتشددين في المجلسين التشريعيين من جهة والحاكم من جهة أخرى، فإن ذلك كله يعتبر منعطفاً هاماً، وإسهاماً كبيراً في مسار الكويت الطويل نحو الحرية والديمقراطية.

هوامش وتعليقات

(١) محمد حسن عبدالله، الحركة الأدبية والفكرية في الكويت (الكويت: رابطة الأدباء، ١٩٧٣م) ص ١٣٤.

(٢) عبدالله النوري، قصة التعليم في الكويت (الكويت: ذات السلاسل، د.ت.)ص ٣٧. أنظر أيضا: عبدالعزيز الرشيد، تاريخ الكويت (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.) ص ٣٥٢.

(٣) سيف مرزوق الشملان، أعلام الكويت: فرحان بن فهد الخالد (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٥م) ص ٢٧.

(٤) سيف مرزوق الشملان، من تاريخ الكويت (ط: ٢، الكويت، ذات السلاسل، ١٩٨٦م) ص ٢٠٢. يتفق كل من عبدالله خالد الحاتم في كتابه «من هنا بدأت الكويت» ط: ٢ (١٩٨٠) مع سيف مرزوق الشملان في أن النادي الأدبي تأسس في عام ١٣٤٢ هـ. ١٩٤٢م، وهذا هو التاريخ الصحيح. أما الدكتور محمد حسن عبدالله فإنه يذكر في كتابه حول «الحركة الأدبية والفكرية في الكويت» (ص٣٤٧) أن النادي الأدبي تأسس في عام ١٩٢٠م، وذلك استناداً إلى رواية الشيخ عبدالله الجابر الصباح الذي كان رئيسا للنادي.

وكذلك يتفق الحاتم والشملان في ذكر السنة الهجرية التي تم فيها إنشاء المكتبة الأهلية ولكنهما يختلفان في تحديد التاريخ الميلادي. ففي الوقت الذي يذكر فيه الحاتم أن المكتبة نشأت في عام ١٩٢٢، نجد الشملان يؤرخ نشأتها بعام ١٩٢٣.

(٥) عبدالله النوري، قصة التعليم في الكويت، ص ٦٢.

(٦) نجاة عبدالقادر الجاسم، بلدية الكويت في خمسين عاماً (ط: ٢، الكويت: بلدية الكويت، ١٩٩٣م، ط: ١/ ١٩٨٠م) ص ص ١٩ ـ ٢٠. في الوقت الذي تذكر فيه الدكتورة نجاة أن البلدية نشأت في عام ١٩٣٠، نجد أن الشيخ عبدالله النوري يؤرخ نشأتها بربيع الأول سنة ١٣٤٧ هـ (١٩٢٨م). فهو يقول: «وفي ربيع الأول سنة ١٣٤٧ هـ (سنة ١٩٢٨م) كانت البلدية، وكانت من ثلاثة موظفين: مدير وكاتب ومحصل، في مكتب هو عبارة عن حانوت في السوق مستأجر، فلم تكن يومئذ منشأت حكومية ولم تكن يومئذ قدرة حتى على إنشاء مبنى بسيط». أنظر في ذلك كتاب الشيخ عبدالله النوري: «مذكرات عن حياة المرحوم الشيخ أحمد الجابر» (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٧٨م) ص ٣٢.

ولعل الاختلاف بين الدكتورة نجاة والشيخ عبدالله النوري حول تاريخ نشأة البلدية يعود إلى مفهوم النشأة، فالظاهر أن الدكتورة أخذت مفهوم النشأة على أنه مؤسسة حكومية، بينما اعتمد الشيخ النوري مفهوم النشأة على أنه حانوت صغير لا يرقى إلى مستوى المؤسسة، ولا يضطلع بأعباء واسعة ومحددة تماماً.

(٧) أمين الريحاني، ملوك العرب (ط: ١٢ بيروت: دار الجيل، د.ت.) جـ٢، ص ص ٦٧٦ ـ ٦٧٧.

(٨) عبدالعزيز الرشيد، تاريخ الكويت، ص ص: ٣٥٣ ـ ٣٥٥.

(٩) أحمد السقاف، تطور الوعي القومي في الكويت (الكويت: رابطة الأدباء، ١٩٨٣م) ص ١٤. أنظر أيضاً: خليفة الوقيان، القضية العربية في الشعر الكويتي (الكويت: المطبعة العصرية، ١٩٧٧م) ص ١٤.

(١٠) عبدالعزيز الرشيد، تاريخ الكويت، ص ص ٣٤٥ ـ ٣٥١.

(١١) محمد حسن عبدالله، الحركة الأدبية والفكرية في الكويت ص ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٢) نجاة عبدالقادر الجاسم، الشيخ يوسف بن عيسى القناعي (الكويت: شركة كاظمة، د.ت.) ص ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٣) المصدر السابق، ص ٥٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٤. وانظر أيضاً: سيف مرزوق الشملان، من تاريخ الكويت، ص ١٩٥.

(١٥) نجاة عبدالقادر الجاسم، يوسف بن عيسى القناعي، ص ٥٢.

(١٦) تجدر الملاحظة هنا إلى أن أعضاء المجلس كانوا بالفعل من الوجهاء والأعيان، ولعل هذا هو ما حدا بالمؤرخ سيف مرزوق الشملان إلى وصف المجلس بأنه مجلس للأعيان. ففي معرض حديثه عن أسرة الخالد نجده يقول: «في أول مجلس للأعيان في الكويت سنة ١٩٢١م في أول حكم الشيخ أحمد الجابر الصباح كان اثنان من أسرة الخالد آل خالد أعضاء في المجلس وهما أحمد الفهد الخالد ومشعان الخضير وكان أصغر الأعضاء سناً. ويتألف مجلس الأعيان من اثني عشر عضواً. وكان عمر المجلس قصيراً لأسباب يطول شرحها. ومجلس الأعيان هذا كان أول مجلس في المنطقة». (سيف مرزوق الشملان، فرحان بن فهد الخالد)، ص ص ١٥ ـ ١٦.

(١٧) نجاة عبدالقادر الجاسم، يوسف بن عيسى القناعي، ص ص ٥٤ ـ ٥٥.

(١٨) المصدر السابق، ص ٥٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ص ٥٥ ـ ٥٦. وانظر أيضاً: عثمان عبدالملك الصالح، النظام الدستوري والمؤسسات السياسية في الكويت (الكويت: جامعة الكويت، ١٩٨٩م) ص ٦٨. وانظر كذلك: عبدالعزيز الرشيد، تاريخ الكويت، ص ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢٠) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت بين الحربين (١٩١٤ ـ ١٩٣٩) (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٧٣م) ص ٢٠٥.

(٢١) الواقع أن عام ١٩٣٨ شهد قيام مجلسين تشريعيين وليس مجلساً واحداً كما يعتقد الكثيرون. ولعل السبب في هذا الاعتقاد الخاطئ يرجع إلى أنه لم يكن يفصل بين حل المجلس الأول وقيام المجلس الثاني سوى بضعة أيام فقط. فلقد قام المجلس الأول إثر إجراء الانتخابات في ١٩٣٨/٦/٢٩م وتم تعطيله في يوم الأحد ٢٦ شوال ١٣٥٧ هـ الموافق ١٩٣٨/١٢/١٨م. وقد استندنا في إثبات هذا التاريخ على مذكرات خالد سليمان العدساني (ص ص ٧٨ ـ ٨٠) ولكن المراجع هنو أن حل المجلس التشريعي الأول قد تم في ١٩٣٨/١٢/٢١م كما ورد عند نجاة عبدالقادر الجاسم في كتابها عن «الشيخ يوسف بن عيسى القناعي» ص ٦٧.

أما المجلس التشريعي الثاني فإن التمهيد له تم بعد حل المجلس الأول ببضعة أيام فقط. والأرجح هو أن الانتخابات للمجلس الثاني قد تمت إما في السادس والعشرين أو السابع والعشرين من شهر ديسمبر من عام ١٩٣٨م، وذلك على خلاف ما ورد في مذكرات خالد العدساني (ص ص ٨٥ ـ ٨٦) حيث ذكر فيها أنه تم توزيع بطاقات الدعوة للتداول في انتخاب أعضاء المجلس في يوم الاثنين ٢٧ شوال ١٣٥٧ هـ الموافق ١٩٣٨/١٢/١٩م. ومن الواضح أن هناك استحالة تامة في أن يكون التاريخ الذي ذكره العدساني صحيحاً على اعتبار أن توزيع الدعوات في ١٩٣٨/١٢/١٩م لاختيار المجلس التشريعي الثاني يصبح سابقاً على حل المجلس التشريعي الأول بتاريخ ١٩٣٩/١٢/٢١م.

(٢٢) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ص ٢٠٦ ـ ٢٠٩.

(٢٣) عبدالله زكريا الأنصاري، مع الكتب والمجلات (الكويت: الكتب العربي للطباعة والنشر، د. ت.) ص ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢٤) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ٢٠٩.

(٢٥) المرجع السابق، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٩.

(٢٦) خالد سليمان العدساني، مذكرات خالد العدساني، (مذكرات مطبوعة على الآلة الكاتبة)، ص ص ١٧ ـ ١٨. وتجدر الملاحظة هنا إلى اختلاف الروايتين عند كل من الدكتورة نجاة وخالد العدساني حول الأسباب التي أدت إلى حل مجلس المعارف. فبينما رأى العدساني أن الأسباب ترجع إلى خلاف وقع بين أعضاء المجلس أنفسهم حول العريضة التي تقدم بها بعض المدرسين الكويتيين للمطالبة بزيادة رواتبهم نجد أن الدكتورة نجاة ترجع الأسباب إلى صراع قام بين أعضاء المجلس والسلطة. (نجاة عبدالقادر الجاسم، بلدية الكويت، ص ٣٨). ويبدو لي أن رواية العدساني هي الأرجح، لا لأنه كان معاصراً لتلك الأحداث فحسب ـ رغم أن هناك الكثير من الملاحظات حول ما ورد في مذكراته ـ وإنما لأنه أورد أيضاً بعض التفاصيل التي تدعم وجهة نظره.

(٢٧) نجاة عبدالقادر الجاسم، بلدية الكويت، ص ٣٩.

(٢٨) خالد سليمان العدساني، المذكرات، ص ٢٠.

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣١) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ٢٠٩. هناك الكثير من المصادر التي تتحدث عن أثر التيارات الفكرية وحركات التحرر العربية على شباب الكويت ومن بينها: مذكرات خالد سليمان العدساني، وكتاب الدكتور محمد حسن عبدالله حول «الحركة الأدبية والفكرية في الكويت»، (ص ص ٢٩ ـ ٤٤)، وكتاب الدكتور عثمان عبدالملك الصالح عن «النظام الدستوري والمؤسسات السياسية في الكويت»، (ص ص ٩٦ ـ ٩٧).

(٣٢) صلاح العقاد، التيارات السياسية في الخليج العربي من بداية العصور الحديثة حتى أزمة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٣م، ص ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

(٣٣) لوكاز هيرزويز، ألمانيا الهتلرية والمشرق العربي، ترجمة: د. أحمد عبدالرحيم مصطفى، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧١م، ص ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣٤) لوكاز، المصدر السابق، ص ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٣٥) خالد سليمان العدساني، المذكرات، ص ٢٢.

(٣٦) ميمونة الخليفة الصباح، الكويت في ظل الحماية البريطانية (١٩٨٨) ص ١١٤.

(٣٧) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٣٨) خالد العدساني، المذكرات، ص ٢٥.

(٣٩) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٤٠) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٤١) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٧. إن التاريخ الأصلي للرسالة، كما ورد في مذكرات العدساني، هو ٣٠ ربيع الثاني ١٣٥٧هـ، وهو تدوين خاطىء وغير مقصود، باعتبار أن عدد أيام ربيع الثاني لتلك السنة لم يزد على ٢٩ يوماً.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٤) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ص ٣٥ ـ ٣٦. وانظر أيضاً: الدكتور عثمان عبدالملك الصالح، النظام الدستوري، ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩.
(٤٨) خالد العدساني، ص ٣٦.
(٤٩) قدري قلعجي، النظام السياسي والاقتصادي في دولة الكويت، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٧٥، ص ٣٩
(٥٠) خالد العدساني، المذكرات، ص ٣٧.
(٥١) المصدر السابق، ص ٢٤.
(٥٢) أحمد مصطفى أبو حاكمة، تاريخ الكويت الحديث ١٧٥٠ ـ ١٩٦٥ (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٤م) ص ص: ٤٠٩ ـ ٤١٠.
(٥٣) خالد العدساني، المذكرات، ص ٤٣.
(٥٤) المصدر السابق، ص ص ٤٦ ـ ٤٧.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ص ٧١ ـ ٧٢.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٠.
(٥٧) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ٢٤٥.
(٥٨) خالد العدساني، المذكرات، ص ٧٣.
(٥٩) المصدر السابق، الصفحة ذاتها.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٥. ومما يذكر أن مندوبي المجلس في لجنة التحكيم هم: السيد عبدالرحمن الفارس، وعبدالوهاب القطامي، وسرحان زيد السرحان، وعلي البنوان. أما مندوبو الشيخ أحمد الجابر فكانوا: الشيخ فهد السالم الصباح، ويوسف الغانم، وأحمد الحميضي، ومحمد عبداللطيف العبدالرزاق ـ وكانت لجنة التحكيم بين الفريقين مكونة من: الشيخ عبدالله السالم الصباح (رئيساً)، والشيخ يوسف بن عيسى القناعي، وأحمد الحميضي، والشيخ أحمد بن خميس، ومرزوق داود البدر. راجع في هذا الصدد: Records of Kuwait 1899 - 1961 by: A de L Rush Vol. 2, (England: Archive Editions, Redwood Burn Ltd. 1989) p. 224.
(٦١) خالد العدساني، المذكرات، ص ٨٠.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ص ٨٨ ـ ٨٩. انظر أيضاً: Records of Kuwait, Vol. 2, pp. 225 - 226.
(٦٥) خالد العدساني، المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٦٧) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ص ٩٧ ـ ٩٨.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٠ .
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠١ .
(٧٣) المصدر نفسه، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١ .
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠١ .
(٧٥) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣ .
(٧٧) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٤ .
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥ .
(٨٠) المصدر نفسه، ص ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .
(٨١) المصدر نفسه، ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .
(٨٢) المصدر نفسه، ص ص ١٠٩ ـ ١١٠ .
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١١٠ .
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١١٤ .
(٨٥) المصدر نفسه، ص ١١٥ .
(٨٦) هداية سلطان السالم، أحمد الجابر: رائد النهضة الحديثة في الكويت، بيروت: د. ت.، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .
(٨٧) خالد العدساني، المذكرات، ص ١١٦ .
(٨٨) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ٢١٩ .
(٨٩) خالد العدساني، المذكرات، ص ص ١١٦ ـ ١١٧ .
(٩٠) المصدر نفسه، ص ص ١١٦ ـ ١١٩ .
(٩١) المصدر نفسه، ص ص ١٢٠ ـ ١٢١ .
(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٢١ .
(٩٣) المصدر نفسه، ص ص ١٢١ ـ ١٢٢ .
(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢١ .
(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٢٢ .
(٩٦) لطفي جعفر فرج، الملك غازي ودوره في سياسة العراق، مكتب اليقظة العربية، بغداد، ١٩٨٧م، ص ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ . وأنظر أيضاً: خالد العدساني، المذكرات، ص ١٢٣
(٩٧) Records of Kuwait, Vol. 2, p. 238 وانظر أيضاً: خالد العدساني، المذكرات، ص ١٢٣ .
(٩٨) خالد العدساني، المذكرات، ص ١٢٤ .
(٩٩) المصدر السابق، ص ١٢٤ .
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .
(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٢٥ .
(١٠٢) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٢٦، وانظر كذلك: لطفي جعفر فرج، الملك غازي ودوره في سياسة العراق، ص ٢٢٣.
(١٠٥) خالد العدساني، المذكرات، ص ١٢٨.
(١٠٦) المصدر السابق، ص ص ١٢٨ ـ ١٢٩.
(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٣٠.
(١١٠) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(١١١) المصدر نفسه، ص ١٣١.
(١١٢) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(١١٤) Records of Kuwait, Vol. 2, p. 255 and p. 262.
(١١٥) خالد القاسمي، الرفيقان، (جريدة الوطن، الجمعة، ٢٥ ديسمبر ١٩٩٢).
(١١٦) عبدالله خالد الحاتم، من هنا بدأت الكويت، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(١١٧) يوسف الشهاب، رجال في تاريخ الكويت، (الكويت، القبس، ١٩٨٤) جـ١، ص ٣٥٨.
(١١٨) خالد العدساني، المذكرات، (المقدمة)، ص ١.
(١١٩) نجاة عبدالقادر الجاسم، الشيخ يوسف بن عيسى القناعي، ص ٧١.
(١٢٠) Records of Kuwait, Vol. 2, pp. 240 - 247 لم أتمكن من العثور على النص الأصلي لمسودة الدستور باللغة العربية ولم يكن أمامي سوى ترجمة النص من اللغة الإنجليزية.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(١٢٣) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ٢٤٩، وكذلك الدكتور عثمان عبدالملك الصالح، ص ١٢٥.
(١٢٤) Records of Kuwait, Vol. 2, p. 273
(١٢٥) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ٢٤٩.
(١٢٦) عطيه حسين أفندي، الكويت وبناء مؤسسات الدولة الحديثة، في: الكويت: من الإمارة إلى الدولة، تحرير: د. أحمد الرشيدي، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٣، ص ٣٣٢.
(١٢٧) المصدر السابق، ص ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.
(١٢٨) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.
(١٢٩) عثمان عبدالملك الصالح، النظام الدستوري، ص ٩٨.
(١٣٠) محمد حسن عبدالله، الحركة الأدبية والفكرية في الكويت، ص ص ١٧٣ ـ ١٧٥.
(١٣١) حمد محمد السعيدان، الموسوعة الكويتية المختصرة، ط: ٢، وكالة المطبوعات، ١٩٨١، جـ١، ص ٤٤.
(١٣٢) عبدالله النوري، قصة التعليم في الكويت، ص ٦٢.
(١٣٣) فوزية يوسف العبدالغفور، تطور التعليم في الكويت، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٩٧٨، ص ٧٠.
(١٣٤) حمد محمد السعيدان، الموسوعة الكويتية المختصرة، جـ٣، ص ١٤٦٦.

(١٣٥) هناك معلومات هامة حول التعليم وزيارة هذا الخبير إلى الكويت لتقييم أوضاع التعليم فيها وذلك في كتاب: صالح جاسم شهاب، تاريخ التعليم في الكويت والخليج أيام زمان، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، د. ت.، جـ١، ص ص ٣٤٥ ـ ٣٦٨.

(١٣٦) خالد العدساني، المذكرات، ص ص ٢ ـ ٣.

(١٣٧) عبدالعزيز الرشيد، تاريخ الكويت، ص ٢٧٧.

(١٣٨) عثمان عبدالملك الصالح، النظام الدستوري، ص ٩٩.

(١٣٩) بدر خالد البدر، رحلة مع قافلة الحياة، الكويت، ١٩٨٧، جـ١، ص ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(١٤٠) نجاة عبدالقادر الجاسم، التطور السياسي والاقتصادي للكويت، ص ص ٢٣٨ ـ ٢٤١.



شخصيات وآراء

موقف الشريف المرتضى من قضية السرقات الشعرية والموضوعات المرتبطة بها

د. أحمد محمد المعتوق*

* أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن

تمهيد

الشريف المرتضى هو علي بن الحسين الموسوي العلوي (٣٥٥-٤٣٦هـ) عالم وشاعر وأديب، ولد في بغداد من أسرة تمتعت بمنزلة اجتماعية ودينية وثقافة عالية [١]، فبالإضافة إلى انتساب هذه الأسرة من جهة الأب والأم إلى علي بن أبي طالب خليفة المسلمين الرابع، فقد ورثت الزعامة الدينية والاجتماعية لفرقة العلويين أو الطالبيين والتي كانت تشكل إحدى الطبقات الشريفة الكبيرة في المجتمع العراقي إبان الحكم العباسي. كما تولى عدد من أفرادها بعض المناصب الدينية والإدارية الهامة آنذاك، كان منها نقابة العلويين وولاية الحج وولاية المظالم [٢].

عاش الشريف المرتضى في فترة من فترات ضعف الخلافة العباسية واستيلاء البويهيين على السلطة وتوليهم قيادة الدولة وتسيير شؤونها، وقد كانت هذه الفترة حافلة بالنزاعات السياسية والخلافات الاجتماعية، غير أن الحركة الفكرية كانت فيها نشطة والثقافة مزدهرة. وقد تفاعل الشريف المرتضى مع بيئة ذلك العهد وتأثر بها تأثراً إيجابياً كبيرا. ارتبط جزء كبير من حياته بقضايا النزاع العقائدي وما صاحبه أو نتج عنه من نشاطات فكرية فأفاده ذلك كثيراً في تطوير حصيلته العلمية وتثبيت مكانته الاجتماعية. وكان التنافس على استقطاب وتقريب الشخصيات الاجتماعية ورجال المعرفة الذي رافق النزاع السياسي ذا أثر واضح في زيادة نفوذه اجتماعيا وفي الارتقاء بمكانته العلمية؛ إذ تمكن من توثيق علاقته بالأطراف المتنافسة أو المتنازعة من رجال السياسة ورجال العلم والأدب، وتمكن من كسب احترامها وتقديرها. وكانت هذه العلاقات عاملاً في زيادة فرص احتكاكه بمصادر ثقافية رفيعة المستوى وفي زيادة نشاطاته العلمية والأدبية، وقصائد التعازي والتهاني والمديح والرثاء الكثيرة التي نظمها المرتضى في المبرزين من خلفاء بني العباس وأمراء ووزراء آل بويه وعلماء وأدباء وكبار الشخصيات في عصره، والكتب التي ألفها تلبية لرغبة بعض رجال الدولة آنذاك يمكن

أن تكون كلها أدلة على ما استطاع المرتضى أن يحقق من علاقات وعلى ما عادت به تلك العلاقات من نتائج إيجابية ومن آثار في بناء شخصيته العلمية والأدبية والاجتماعية[1].

كانت ظروف المرتضى العائلية ونشأته وعلاقاته الاجتماعية وطموحاته الكبيرة كلها باعثة ومشجعة على ممارسة النشاطات الفكرية الفعالة. وقدراته الذهنية العالية ومواهبه الشخصية كانت مهيأة للأخذ والاستيعاب والعطاء المثمر. بينما كانت المصادر التي استقى منها ثقافته في كل مراحل حياته ثرية واسعة ومتعددة. فقد نشأ في ظل أسرة نبيلة عريقة في العلم والأدب كان منها جده لأمه محمد بن الحسن الملقب بالناصر الكبير أو الأطروش (ت٣٠٤هـ/ ٩١٦م) وكان عالما وأديبا وشاعراً معروفاً كما يقول عنه المؤرخون [4]. ثم أبوه الحسين بن موسى (ت٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م) نقيب العلويين وصاحب ولاية الحج وولاية مظالم المسلمين في [5] عهده، وشقيقه الشريف الرضي (ت٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) الشاعر المشهور ونقيب العلويين بعد أبيه. وتتلمذ منذ حداثة سنه على نفر من خيرة علماء وأدباء عصره، كان منهم فقيه الإمامية في عصره محمد بن النعمان المعروف بالمفيد (ت٤١٣هـ/ ١٠٢٢م) وعلى يد عبدالعزيز بن عمر المعروف بابن نباتة السعدي (ت٤٠٥هـ/ ١٠١٤م) ومحمد بن عمران المرزباني (ت٣٨٤هـ/ ٩٩٤م) صاحب كتاب الموشح [6]. وتهيأت له فرص الاحتكاك بطائفة كبيرة من علماء وأدباء عصره من أمثال أبي إسحاق الصابي (ت٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، والقاضي عبدالجبار المعتزلي (ت٤١٥هـ/ ١٠٢٥م) وعدد من أدباء وشعراء آل بويه [1]. وبهذا كانت الحصيلة الفكرية التي اكتسبها الشريف المرتضى وظهرت دلائلها وآثارها في مؤلفاته الكثيرة عميقة، واسعة، متنوعة وغنية.

لقد أشاد المؤرخون بذكر الشريف المرتضى وبما كان يتمتع به من جلال الشخصية وتعدد المواهب والشهرة وعلو المكانة بين علماء وأدباء عصره، ونص كثير منهم على أنه كان من أئمة المسلمين في الفقه والأصول والتفسير وعلم الكلام، ومن أبرز من نبغ في علوم العربية والنقد والأدب ورواية الشعر وأخبار العرب.. وذكروا العديد من مؤلفاته في هذه المجالات كما نوهوا بديوان شعره وبما احتواه من نتاج ثر [8]. قال عنه معاصره ابن بسام الشنتريني «وكان هذا الشريف إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزع علماؤها وعنه أخذ عظماؤها، صاحب مدارسها وجماع شاردها وآنسها، ممن سارت أخباره وعرفت أشعاره» [9]. وأما الثعالبي فقد صرح بقوله: «وقد انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب والفضل والكرم» [10] بينما صادق ابن خلكان على أن المرتضى «مجمع على فضله وأنه توحد في علوم كثيرة مثل علم الكلام والفقه وأصوله والأدب والنحو والشعر ومعاني الشعر واللغة وغير ذلك» [11]. ويؤيد تفوقه في الحقول العلمية والأدبية المذكورة عدد من كبار المؤرخين والمفكرين حتى من أولئك الذين يخاصمونه لاختلافهم معه في بعض المسائل العقائدية [12]. أما عند الشيعة وخاصة فرقة الإمامية منهم فالمرتضى

يعتبر من أعاظم المراجع في الفقه والأصول، كما يعتبر أول من بسّط فقه الإمامية وفسر غوامضه، وانه من أوائل وأكابر من ناظر في حقوقهم ودافع عنهم وعن عقائدهم وميز بينهم وبين باقي فرق الشيعة، كالزيدية والإسماعيلية وما تفرع عنها[١٣]. وهذا الاعتقاد لازال مصادقا عليه لدى علمائهم ومفكريهم حتى عصرنا الحاضر [١٤].

وتدل مؤلفات المرتضى البارزة بذاتها على تعدد وتنوع خبراته وتشعب واتساع معارفه، وعلى تضلعه، ليس في مجال العلوم الإسلامية والعقائد والكلام فحسب، وإنما في الأدب والشعر والنقد أيضا. إن جزءاً هاماً من هذه المؤلفات يدل بما احتواه من نظريات وآراء وأفكار على أن مكانة المرتضى كأديب لاتقل كثيراً عن مكانته كعالم دين ومتكلم ولغوي ومفسر، كما أن ديوان شعره الضخم[١٥] يظهر ما تمتع به من شاعرية خصبة ثرة.

أما فيما يتعلق بالنقد فإن دراسة مؤلفات المرتضى ذات الصلة مثل كتاب (الشهاب)، و(طيف الخيال)، و(الأمالي) أو مايسمى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، هذه كلها تدل على أن المرتضى أيضاً لايقل في مؤهلاته وخبراته واطلاعه وبراعته كناقد عن كثير من نقاد عصره البارزين. إذ تدل على أنه، ملم بكثير من النظريات والآراء النقدية، وأنه خبير بأصول وقواعد النقد التي كانت مألوفة في عصره، كما تدل على أن له منهجاً نقدياً متميزاً، تغلب فيه الموضوعية على الانطباعية، والدقة والعمق في الدراسة والتقويم والحكم على العمومية، ويختلط فيه ذوق الشاعر الصقيل المهذب وإحساسه المرهف بعقلانية العالم وأسلوب الفيلسوف، ويجتمع فيه البحث النظري مع الدرس العملي التطبيقي. وخلاصة القول إن في كتبه المذكورة من النظريات والآراء الهامة في الشعر والنقد والبلاغة ما يجعلها جديرة بالدراسة والبحث، لتأخذ موضعها المناسب من التراث النقدي العربي وتؤدي دورها في تطوير الدراسات والنشاطات النقدية المقبلة..

لقد تطرق المرتضى في الكتب المذكورة إلى موضوعات نقدية لم تبحث إلا في كتب النقد المنهجي الذي تطور خلال القرنين الرابع والخامس مثل: قضية اللفظ والمعنى، وقضية الصدق والكذب في الشعر، وقضية الموازنة بين الشعراء والمقارنة بين الأشباه والنظائر الشعرية، وأسس النقد وما يشترط في الناقد، والمنهج النقدي وما يتطلبه من شروط، وفكرة الفصل بين النص الشعري وشخصية قائله. وفكرة الزمان أو القدم والحداثة [١٦]. كما تحدث عن أصول القصيدة العربية، وعن الشعر: لغته، أدواته، عيوبه، خصائصه الفنية والبلاغية، وعن عملية الخلق والبناء الشعري، وعمليتي الإيحاء والتخييل، وعن الشاعر وما يختلف به عن غيره في أحاسيسه ونظراته وحالاته النفسية [١٧]. وتطرق إلى الحديث عن عملية النظم والعبارة الشعرية [١٨]، وعن العلاقة بين الشعر والعقل، وضمن الحديث عن البلاغة والخصائص البلاغية للنظم والصياغة الفنية عرف البلاغة وناقش كلاً من

الاختصار، الحذف، الإيجاز، الإشارة، الكناية، التشبيه، المبالغة، المجاز، الاستعارة، التخييل وغير ذلك من المفاهيم البلاغية والنقدية [٩٩]. وقد خص قضية السرقات الشعرية وما ارتبط بها من موضوعات باهتمام ملحوظ.

تحدث المرتضى عن طبيعة السرقة الشعرية وعن حكمها وعن السرقة غير المقصودة أو غير الواعية، وعلق على كثير مما نسب إلى السرقة من شعر كل من أبي تمام والبحتري وشعراء آخرين، كما تطرق إلى الحديث عن مسائل هامة تتعلق بقضية السرقات مثل: المعاني المشتركة، وتوارد الخواطر، وفكرة السبق إلى المعنى، وموضوع الأصالة والابتكار في الشعر، وقضايا أخرى كانت موضع اهتمام كثير من النقاد العرب في عصره.

ناقش المرتضى قضية السرقات الشعرية والموضوعات التي ارتبطت بها مناقشة دلت على عمق تجربته النقدية وعلى سعة معرفته وإحاطته بما كان يدور حول هذه القضية وما كان يطرح فيها من آراء، وأدلى خلال هذه المناقشة بآراء أصيلة هامة وأفكار جديدة جديرة بالدراسة والبحث، وخليقة بأن تبرز المرتضى كناقد له مكانته المرموقة ودوره المتميز في تطوير عدد من القضايا النقدية وتطور الحركة الأدبية والنقدية في عصره بصورة عامة.

يمكن اعتبار نظرية المرتضى في السرقات الشعرية نظرية جديدة متميزة، فهي تخالف النظريات السابقة لها فتنكر وجود السرقة بين الشعراء على الصورة التي تراها معظم النظريات الأخرى، وتشجب القول بها على الشكل الذي كان متعارفاً عليه لدى عدد من النقاد الذين اهتموا بإحصاء سرقات الشعراء. وبذلك فهي تنفي تهمة السرقة عن طائفة كبيرة من النصوص الشعرية في تراثنا الأدبي نسبت إلى السرقة تحت ضغوط شخصية مختلفة وتصورات خاطئة، وتفتح مجال الإبداع واسعاً أمام الشاعر لايمنع منه قلق التأثر ولا خوف التشابه ولا شبح التهمة الجائرة بالسرقة. والمرتضى يسعى إلى إثبات نظريته والتدليل على صحتها وصلاحيتها بصورة منطقية ودقيقة، ويتبع في ذلك منهجاً يجمع بين التحليل النظري والدراسة التطبيقية المعتمدة على التجربة الشخصية. وبذلك فهو يطرح آراءه في السرقات كناقد وشاعر في آن واحد، وهذا منهج يتميز فيه المرتضى عمن سبقه أو عاصره من النقاد.

إن الهدف الأساسي في هذا البحث هو دراسة نظرية المرتضى في السرقات الشعرية دراسة تحليلية مقارنة تسعى إلى إبرازها وإبراز ما تتميز به من جوانب إيجابية، وما يتميز به منهج المرتضى في معالجة هذه الجوانب؛ وأخيراً ما لهذه الجوانب من قيمة وأهمية.

يمكن القول بأن دراسة موقف المرتضى من قضية السرقات والقضايا المرتبطة بها يعتبر عملية اكتشاف جزء هام وحلقة مفقودة من التراث النقدي العربي. إذ لم يكشف عن آراء المرتضى في القضية ولا في أي من القضايا المتعلقة بها في أي من الدراسات النقدية السابقة، ربما لغلبة شهرة المرتضى كفقيه وأصولي متكلم على شهرته كأديب وعلى براعته كناقد بصورة خاصة. وسيدرس موقف المرتضى من قضية السرقات الشعرية والموضوعات الوثيقة الصلة بها هنا في إطار متكامل مختصر في آن واحد، يشمل القضية وملابساتها المختلفة ولكن دون أن يستوعب جميع تفاصيلها وكل ما قد يستدعي الاستطراد والتقصي والبحث الطويل؛ لأن ذلك يتطلب رجالا أرحب يتسع لدراسة جميع أعمال المرتضى النقدية.

بواعث اهتمام الشريف المرتضى بالقضية

شغلت قضية السرقات الشعرية عدداً غير قليل من النقاد العرب القدامى، وكانت من بين القضايا الهامة التي دار حولها النقاش والجدل، ومن المحاور الرئيسية التي دارت حولها الموضوعات النقدية والبلاغية المختلفة. وقد بلغت أهميتها في الأوساط الأدبية إلى درجة أن يعاب على الناقد عدم الخوض فيها أو التطرق إلى بحثها بشكل من الأشكال. كما أن عملية إحصاء سرقات الشعراء والمعاني الشعرية المتشابهة كانت تعد في بدايات تطور هذه القضية من أبرز الدلائل على كثرة محفوظ الأديب من الشعر وعلى سعة اطلاعه وكثرة تنقيبه في دواوين الشعراء وأخيراً على عمق ثقافته وكفاءته كأديب مميز. لذلك اندفع كثير من الأدباء لممارسة هذا النشاط الأدبي لإثبات كفاءاتهم، أو لئلا ينسب إليهم القصور وضيق الأفق وقلة الاطلاع.

لقد عاب أبو بكر محمد بن يحيى الصولي (ت٣٣٥هـ / ٩٤٦م) على أستاذه محمد بن يزيد النحوي المعروف بالمبرد (ت٢٨٦هـ / ٨٩٩م) أنه لا يعرف استراقات الشعراء مما دفع الأخير إلى التحدي والشروع في بيان المعاني المسروقة، ليس في الشعر وحده وإنما في النثر أيضا. [٢٠] وعندما ازدادت قضية السرقات الشعرية تطوراً في القرن الرابع الهجري (١٠م) أصبح البحث في القضية ودراستها دراسة دقيقة دليلاً على كفاءة الأديب وبراعته في النقد وأهليته لتقييم النتاج الشعري، فقد نص القاضي الجرجاني على أنه لا يعد من جهابذة الكلام ونقاد الشعر من لا يبحث في السرقات ويميز بين أصنافها ورتبها وأحوالها ويعرف معاني الشعر ويميز بين الأصيل المبتكر والزائف المقلد، بين البديع والمشترك أو المتداول، بين المسروق وغير المسروق من هذه المعاني أو من الشعر عموما[٢١] وبهذا فإن عملية إحصاء السرقات لوحدها أو معرفة المعاني المتشابهة بين الشعراء لم تعد كافية للدلالة على كفاءة الأديب وسعة اطلاعه واستعداده للخوض في قضايا الشعر ونقده.

لا شك أن ظهور مثل هذه المقاييس زاد من الاهتمام بقضية السرقات، ولا يبعد أن يكون ذلك قد شكل حافزاً للشريف المرتضى ـ كأحد المهتمين بالأدب والشعر ـ لمناقشة القضية أو الإدلاء بآرائه فيها. فالمرتضى مع ما كان عليه من مكانة علمية وشهرة كشاعر كان يطمح في الظهور كناقد أيضا. إن مؤاخذاته التي يوجهها لنقاد بارزين أمثال الصولي وأحمد بن عبدالله بن عمار (ت٣١٩هـ / ٩٣١م) والآمدي، وتعليقاته الكثيرة التي تجدها في عدد من مؤلفاته الأدبية كلها توحي بهذا الطموح[٢٢].

والمرتضى يبدي ولعاً كبيراً بإحصاء المعاني أو الأدبيات الشعرية المتشابهة وبالمقارنة بينها ويظهر ميلاً إلى التعليق على ما يختاره منها. ولئن كان المرتضى يدلي بتعليقات عامة مقتضبة في الغالب مثله في ذلك كمثل عبدالله بن مسلم بن قتيبة وابن سلام، [٢٣] فإنه يقف أحياناً وقوف الفاحص المدقق والناقد المتأني، ويطول وقوفه وتعليقه أحياناً كثيرة عند ما ينسب إلى السرقة من النصوص. فيناقش مسألة اتهام الشاعر بالسرقة وقضية السرقة وما يرتبط بها من موضوعات وكأن الاتهام بالسرقة يستفزه والقضية تهمه وتستثيره. وهذا هو ما يستوجب التساؤل: هل كان المرتضى يناقش القضية أو يقف عندها بدافع الخضوع للأعراف الأدبية التي اعتبرت مناقشة قضية السرقات أو البحث فيها مقياساً لكفاءة الأديب وبراعة الناقد وطموحه للبروز كناقد كفؤ، أم كانت هناك بواعث أخرى وراء هذا الاهتمام؟.

ليس هناك نص صريح يؤكد وجود باعث معين دفع المرتضى لبحث قضية السرقات الشعرية، كما تعودنا أن نجد لدى النقاد العرب القدامى الآخرين الذين بحثوا القضية أمثال الآمدي والحاتمي وابن وكيع وغيرهم، إلا أن هناك عوامل عديدة تضافرت ودفعت المرتضى بشكل أو بآخر لتخصيص جهد ظاهر ومميز لمناقشة هذه القضية.

١ ـ لقد كان لانشغال النقاد والأدباء بقضية السرقات أو كثرة الحديث عنها خلال فترات الخصومات حول كل من أبي تمام والبحتري والمتنبي وما بعدها تأثير كبير في الأوساط الأدبية، إذ يمكننا أن نتصور من خلال تطورات القضية والمراحل الزمنية التي مرت بها أن سرقات الشعراء أصبحت مادة هامة للحديث، ليس في الكتب وحدها وإنما في مجالس العلم ونوادي الأدب أيضاً. ولا بد للمرتضى كأديب ومتكلم أن يتأثر بمحيطه ويهتم بما يدور حوله الحديث والنقاش في هذا المحيط، وخاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار مكانته العلمية والاجتماعية التي تستلزم كثرة احتكاكه بجمهور الأدباء والشعراء على اختلاف طبقاتهم، وأن داره كما يقول المؤرخون: كانت موئل ضيافة للمتأدبين ومعهد تثقيف ومكاناً للدرس والمناظرة، تزخر بالنفيس من الكتب في كل علم وفن، وأن وظيفته الدينية وطبيعة عمله العلمي قد جعلت من النقاش والجدل والأخذ والرد حول المسائل

العلمية والدينية أشياء مألوفة لديه[24] إذا عرفنا كل ذلك أمكننا إدراك مدى تأثره بمحيطه الأدبي وبما يجري في هذا المحيط ومن ثم انسياقه لمناقشة القضية والاهتمام بها.

٢ ـ إن المرتضى كشاعر كثير النظم، [25] تمسه قضية السرقات مساً مباشرا، إذ أن لها ارتباطاً بتقييم تجاربه الشعرية وتقدير مدى الأصالة وقوة الإبداع فيها، كما أنها مرتبطة بتجارب غيره من الشعراء وخاصة المحدثين المعاصرين له. وقد ناقش القضية أو تطرق للحديث عنها شعراء أمثال عبدالله بن المعتز، والمتنبي، وابن وكيع التنيسي، مدافعين عن أنفسهم أو متأثرين بمحيطهم أو بدافع الغيرة والحسد لشعراء غيرهم، أو بدوافع أخرى مختلفة [26] ويمكن أن يكون المرتضى قد انساق للحديث عن السرقة بهدف الدفاع عن نفسه وشرح تجربته كشاعر.

٣ ـ اهتم المرتضى برواية الشعر لا للتكسب وإنما لاتخاذ الرواية وسيلة يدعم بها وجهات نظره وأقواله في تفسير القرآن ومصدراً يستقي منه قواعد اللغة وأصولها، وهذا الاهتمام يدفعه في كثير من الأحيان إلى الاستطراد في إيراد النصوص الشعرية المتشابهة المعاني، وربما بدافع الرغبة في إبراز غزارة محفوظه من الشعر، أو بغية دعم أدلته على ما يطرح من آراء أو السعي في إفادة تلاميذه أو الرد على استفساراتهم. وربما كان متأثراً في ذلك بأستاذه، راوية الأدب والشعر محمد بن عمران المرزباني (ت٣٨٤هـ / ٩٩٤م) في كتابه الموشح، فالمرتضى ينقل عن أستاذه المرزباني الكثير من النصوص الشعرية، ويبدي مثله ولعاً بإيراد المعاني الشعرية المتشابهة، ويظهر ذلك واضحاً في كتابه الأمالي. [27] ويدل على هذا الولع أيضاً تأليفه لكتابيه (الشهاب)، و (طيف الخيال). إن كتاب (الشهاب) وحده يحوي (١٠٠٩) أبيات في وصف الشيب والشباب لعدد من الشعراء من ضمنهم هو. وفي كتاب (طيف الخيال) عدد مماثل لهذا العدد ـ إن لم يزد قليلاً ـ في وصف الطيف له ولشعراء آخرين أيضاً. إن إيراد المرتضى للنصوص المتشابهة في وصف الطيف أو وصف الشيب والشباب يستدرجه أحياناً كثيرة إلى التعليق وإلى المقارنة بينها، ومن ثم إلى الحديث عما قد تحوي النصوص من سرقات حقيقية أو مزعومة. [28]

٤ ـ لم يشارك المرتضى بصورة مباشرة واضحة في الخصومة التي حصلت بين التقليديين والمحدثين، فقد ظل محايداً، لا يظهر تحيزاً للشعراء القدامى ضد المحدثين، وإن كان يميل في واقعه إلى الشعر القديم، فهو يؤمن بضرورة [29] «اطراح التقليد والعصبية وتفضيل ما فضله السبك والنقد من غير احتشام لحق يصدع به وباطل يكشف عنه ولا محاباة لمتقدم بالزمان على متأخر، فما المتقدم إلا من قدمه إحسانه لا زمانه وفضله لا أصله». ويؤكد ذلك فيصرح بقوله: «وقد قلت في بعض ما نظمته: والسبق للإحسان لا الأزمان». ومن يؤمن بذلك لا ينظر إلى الشعر القديم نظرة تقديس وإجلال ولا يعتبر الشعر المحدث أوطأ منه رتبة، أو أن معظم ما فيه مسروق من الأقدمين كما زعم

بعض الرواة والنقاد الآخرين من أمثال ابن الاعرابي وأبي عمرو بن العلاء. [٣٠]

ولم يشترك المرتضى بصورة مباشرة في الخصومة التي حدثت حول الشعراء في عصره، فمع أنه لا يظهر ميلاً للمتنبي ولا يستشهد بشعره إلا في القليل النادر، إلا أنه يظهر تحيزاً ضده. [٣١] أما بالنسبة للبحتري وأبي تمام فإن المرتضى لا يفضل أحدهما على الآخر فكلاهما في رأيه «فحلان مبرزان». وهكذا فهو يبدي موقفاً محايداً من كل الشعراء القدامى والمحدثين الذين ينقل عنهم، وهذا الموقف المحايد المتوازن هو الذي منعه من توجيه أي اتهام صريح بالسرقة لأي شاعر من الشعراء. إلا أن ذلك لم يمنع من أن يتأثر المرتضى بالخصومة حول أبي تمام والبحتري تأثراً غير مباشر، فلقد كان هناك تأثر منه غير مباشر وموقف شبيه بموقف القاضي الجرجاني مع المتنبي وخصومه.

كثيراً ما يعلق المرتضى على آراء الآمدي الخاصة بأبي تمام والبحتري، أو يرد على اتهاماته لأي منهما أو على تفسيراته لبعض أبياتهما، ويناقشه مناقشة الند، ويروح المدافع عن كلا الشاعرين في الغالب. [٣٢] ومن أبرز الموضوعات التي يناقش المرتضى فيها الآمدي أو يعلق عليه أو يصحح تفسيراته وآراءه فيها موضوع السرقة الشعرية، وقد كانت تعليقاته حول هذا الموضوع كثيرة كما سنرى، وبهذه التعليقات الكثيرة التي تنم في غالبها عن موقف مغاير لموقف الآمدي تجاه الصراع حول أبي تمام والبحتري وتوحي بالتعاطف مع أبي تمام أحياناً وبالحياد أحياناً كثيرة أخرى يكون المرتضى قد تأثر بالخصومة حول هذين الشاعرين وإن لم يكن معاصراً لهما ولم يدخل حلبة الصراع حولهما على نحو مباشر صريح، ولقد كان هذا التأثر أحد العوامل التي دفعته إلى مناقشة قضية السرقات أو التعليق عليها.

هذه في الحقيقة أهم العوامل التي يمكن استنتاجها وعدها مشاركة في حث المرتضى على الاهتمام بقضية السرقات أكثر من سواها من القضايا النقدية، وتشجيعه على مناقشتها والتعليق عليها وطرح آرائه فيها وفي كثير مما يرتبط بها من مسائل نقدية هامة. وهذه العوامل بمجموعها توحي لنا أن القضية لم تكن هامشية بالنسبة له، وإنما كانت قضية حساسة وجديرة منه بالاهتمام.

أعمال المرتضى التي تضمنت بحث القضية

لم يبحث المرتضى القضية أو يناقشها في كتاب مستقل أو يخصص لها فصلاً معيناً في كتاب من كتبه التي وصلتنا، وإنما تحدث عنها خلال تعليقاته على مختاراته الشعرية في كل من كتابيه: (الشهاب في الشيب والشباب) و (طيف الخيال)، فقد تطرق إلى القضية في ثلاثة مواضع من الكتاب الأول وثلاثة مواضع من الكتاب الثاني. [٣٣] أما في كتابه (الأمالي) فلم يعلق على القضية بذاتها تعليقاً

مباشراً، ولكنه تطرق فيه إلى الحديث عن موضوعات ترتبط بها، وذكر عددا من المصطلحات المتعلقة بها، كما ذكر فيه طائفة كبيرة من النصوص الشعرية المتشابهة المعاني والمتماثلة الصور، وقارن ووازن بين عدد منها، وأشار إلى الاتهامات بالسرقة أو مزاعم الأخذ أو السطو فيها. (٣٤)

إضافة إلى ما سبق فإن هناك احتمالاً كبيراً أن يكون المرتضى قد ناقش القضية بصورة أو بأخرى في مؤلفات وأعمال له لم تصل إلينا بعد، فهو يشير في كتابه (طيف الخيال) إلى ذلك بقوله: «وكما قلت في كثير من كتبي وأمالي أنه لا ينبغي بمصنف أن يقول: هذا البيت مسروق المعنى من فلان...» (٣٥)، ويواصل تعليقه على هذه الفكرة وكأنه يعقب على شيء مضى الحديث عنه وسبق التفصيل فيه. ويمكن أن يستفاد من عبارته المذكورة ما يلي:

١ ــ أن المرتضى تحدث عن موضوع السرقة الشعرية أو تطرق إليه في مؤلفين على الأقل غير مؤلفاته التي وصلت إلينا، وذلك لقوله: «كتبي»، إذ ليس لدينا كتاب له موجود تحدث فيه عن الموضوع سابق لكتاب (طيف الخيال) سوى كتاب (الشهاب)، (٣٦) ولو كان المرتضى يقصد بإشارته هذا الكتاب وحده لقال (كتابي) بصورة المفرد، أو سماه باسمه ولم يقل (كتبي) الدالة على الجمع.

٢ ــ أنه تحدث عن الموضوع أو تطرق إليه أكثر من مرة في كتابه الأمالي، إذ لم يكن مرات عديدة كما يدل قوله: «كثير من كتبي وأمالي»، وبما أن أماليه الموجودة لدينا لا تتضمن تعليقات مباشرة على موضوع السرقات، فلا بد أن تكون هناك أجزاء أخرى منها مفقودة لا نعلم مدى ما تحويه من تعليقات وأفكار تتصل بالموضوع ولا مدى أهمية هذه التعليقات وهذه الأفكار.

ويدعم الاستنتاجين السابقين ما يذكره المرتضى في كتابه الآخر، (الشهاب)، حيث يقول: «وقد كنا قلنا في مواضع تكلمنا فيها عن معاني الشعر أو التشبيه بين نظائره أنه ليس ينبغي لأحد أن يقدم على أن يقول: أخذ فلان الشاعر هذا المعنى من فلان...» (٣٧) فيستفاد من هذا النص أيضاً نقطتان هامتان هما:

١ ــ إن المواضع التي يشير إليها المرتضى لايمكن أن تكون في كتاب (الشهاب) نفسه، لأن الموضع الذي ورد فيه هذا النص هو أول موضع تحدث فيه عن السرقة في هذا الكتاب، وليس هناك موضع آخر سابق له، إلا أن يكون في أجزاء مفقودة من هذا الكتاب، وهذا أمر محتمل لأن الطبعات التي بين أيدينا منه في الوقت الحاضر كلها غير محققة، وربما تكون مأخوذة عن نسخة أو نسخ غير كاملة.

٢ـ لا يمكن أن يكون المقصود بالمواضع هنا تلك المواضع التي تحدث فيها عن السرقة في كتابه (طيف الخيال) لأن هذا الكتاب ألف ـ كما أشير إلى ذلك من قبل ـ بعد كتاب (الشهاب)، ومن غير الممكن أن يشير المتحدث إلى ما سيجيء بصيغة الماضي فيقول (كنا قلنا). وإذن فلا بد أن تكون هذه المواضع في أجزاء مفقودة من كتاب (الأمالي) أو في كتب مفقودة هي نفسها التي أشار إليها في النص الأول. والأقرب احتمالاً هو أن تكون في فصول من كتابه: (تتبع الأبيات التي تكلم عليها ابن جني في إثبات المعاني للمتنبي) الذي ذكر في عداد مؤلفاته ولم يصل إلينا؛ (٣٨) فهناك احتمال كبير أن يناقش المرتضى في هذا الكتاب قضايا نقدية هامة، مثل قضية السرقات، ومعاني الشعر، ويدلي ببعض آرائه فيها أو تعليقاته عليها؛ فهو كتاب حول المتنبي وحول معانيه الشعرية، وقد كثر النقاش والجدل حولها في عصر المرتضى، ويغلب على الظن أن يكون المرتضى قد تأثر بتلك الأحداث وشارك فيها بإبداء رأيه في قضية السرقات. كما يحتمل أن تكون المواضع التي أشار إليها في كتاب (البرق) أو ما سمي أيضاً بكتاب (المرموق في أوصاف البروق)، (٣٩) وهو من مؤلفات المرتضى التي لم تصل إلينا أيضا، والذي يتوقع أن يكون المرتضى قد جمع فيه منتجاته الشعرية في وصف البرق وأدلى فيه ببعض التعليقات والآراء في قضايا نقدية مختلفة من ضمنها قضية السرقات، على غرار ما فعل في كتابي (الشهاب) و (طيف الخيال).

أما مؤلفات المرتضى الأخرى الموجودة فلا تتعرض لموضوعات نقدية، ولا تتطرق إلى الحديث عن أي شيء له علاقة بقضية السرقات الشعرية، فهي في معظمها، إن لم تكن كلها، كتب فقهية أو أصولية أو عقائدية وكلامية أو في تفسير القرآن، فيما عدا الكتاب (تفسير قصيدة السيد الحميري). فقد خصص المرتضى هذا الكتاب لتفسير قصيدة الشاعر إسماعيل بن محمد الحميري (ت ١٧٣ هـ/ ٧٨٩م) (٤٠) التي عرفت بين أوساط الشيعة الإمامية بـ (القصيدة المذهبة). وقد تضمنت هذه القصيدة كثيراً من عقائد الشيعة في الإمامة والخلافة، شرحها المرتضى في هذا الكتاب شرحاً توضيحياً لم يتعرض خلاله لتقييم معنى شعري أو جانب فني ظاهر في القصيدة، ولم يتطرق إلى قضية نقدية أو أدبية، وبذلك فخلاصة ما يمكن التوصل إليه هو:

١ ـ إن ما في كتابي (الشهاب) و (طيف الخيال) من تعليقات ومناقشات تتعلق بقضية السرقات هو ليس كلما شارك به المرتضى في بحث القضية، وإنما هناك أجزاء أخرى لم تصل إلينا بعد.

٢ ـ إن هذه الأجزاء تضمنتها فصول مفقودة من كتاب (الأمالي) أو كتب نقدية أو أدبية أخرى للمرتضى لم تصل إلينا، وفي مقدمة هذه الكتب كتاب (تتبع الأبيات التي تكلم عنها ابن جني...) وكتاب (البرق) أو (المرموق في أوصاف البروق).

٣ ـ إذا ثبت أن المرتضى قد شارك في بحث القضية بأكثر مما هو بين أيدينا من مناقشات وتعليقات له فهذا يعني أن له بخبرة في بحث القضية وهذا بدوره يدل على نضج الأفكار المتعلقة بها في ذهنه

وعلى عمق تجربته.

المصادر التي اعتمدها وتأثر بها المرتضى في بحث القضية

لم يشر المرتضى إشارة صريحة إلى مصدر من المصادر التي اعتمدها أو تأثر بها أو جعلها هدفا للتعليق والمناقشة، ولكن هناك دلائل كثيرة تشير إلى أن كتاب الموازنة للآمدي هو أحد المصادر التي كانت موضع اهتمام المرتضى وأحد الأهداف المعنية بالرد والتعليق. إن من المواضع التي يتحدث فيها المرتضى عن القضية موضعين في كتاب (الشهاب) يعلق فيهما على رأي الآمدي في بيتين عدهما الأخير من سرقات البحتري، وسياق التعليق يوحي بأن المرتضى مطلع على اراء الآمدي في القضية، والتي وردت بصورة خاصة في كتاب الموازنة، وأنه يعقب ويرد في حقيقته عليها.. [41] ويؤيد ذلك أن المرتضى يعلق على آراء كثيرة للآمدي تتعلق بموضوعات مختلفة لها اتصال بشعر كل من أبي تمام والبحتري.. [42]

هناك دلائل تشير أيضا إلى أن المرتضى يقصد بردوده وتعليقاته عدداً من النقاد الذين ناقشوا القضية وكان لهم موقف منها متفق أو مختلف مع موقف المرتضى غير الآمدي، فهو يقول مثلا: «أنكر أبداً على من تقدم من العلماء فيقول أخذ فلان من فلان»، [43] أو يصرح بأنه: «لا ينبغي لمصنف أن يقول: هذا البيت مسروق المعنى من فلان...» [44] وهذان النصان يفيدان أن المرتضى قد قصد في واقعه عدداً من المصنفين أو النقاد الذين اطلع على آرائهم في القضية، ويغلب على الظن أن رده في هذه النصوص موجه إليهم.

طبيعة المناقشة

إن طريقة طرح المرتضى لقضية السرقات الشعرية ومناقشته لها ولما بها من موضوعات لا تخضع لمنهج معين، وآراؤه وأفكاره لا تبدو في شكل متسلسل تسلسلاً واضحاً، وإنما تطرح بشكل عرضي وبأسلوب يطول ويقصر، بحسب ما يقتضيه حال ومزاج أو استعداد المرتضى للتعليق كما يبدو؛ وذلك لأن قضية السرقات لم تكن في أي من المصادر السابقة الذكر موضوعاً جوهرياً استعد المؤلف لمناقشته استعداداً كافيا، رغم ذلك فإن كثيراً من آرائه لا تخلو من الترابط المنطقي؛ فهو عندما يعلق على موضوع (توارد الخواطر) في بداية كتاب (الشهاب) مثلاً، يعود في موضع آخر لاحق من الكتاب فيشير إلى الفكرة نفسها، ثم يعود في موضع ثالث فيتابع مناقشة الفكرة التي طرحها في البداية ويمثل عليها [45].

تميزت مناقشة المرتضى للقضية وما يتعلق بها بالاختصار، وفقا لما تقتضيه طبيعة التعليق، ولكنها مع ذلك لم تترك ـ بمجموعها ـ جانباً هاماً في القضية إلا وتطرقت أو أشارت إليه: فقد تناولت طبيعة السرقة الشعرية وملابساتها وأنواعها ومواطنها، والفرق بين ما يعد سرقة وما لا يعد سرقة، والفارق بين المعاني المشتركة والمعاني المبتدعة، ومسألة توارد الخواطر وكيفية حصوله، كما تناولت مسألة السبق إلى المعنى والتفرد فيه، ومسألة الأصالة والتقليد.. وكل هذه بلاشك موضوعات أساسية وثيقة الصلة.

ورغم وجازة مناقشات المرتضى وتعليقاته فإنها تدل على اهتمام المرتضى بقضية السرقات الشعرية وإدراكه لمدى خطورتها، كما توحي هذه المناقشات بسعة اطلاعه وأصالة آرائه، وسنرى ذلك خلال عرضنا لهذه الآراء ومقارنتها بآراء معاصريه من النقاد.

المصطلحات التي يستخدمها المرتضى في مناقشته للقضية

من أجل أن تفهم ـ آراء المرتضى وأفكاره على حقيقتها من غير مشقة ولا لبس يحسن في البداية التعرف على المصطلحات اللفظية التي يستخدمها هذا الرجل في تعبيراته وتعليقاته ومفهومه الخاص لهذه المصطلحات.

يستخدم المرتضى مصطلحين بارزين هما (أخذ) و(سرق) وما يشتق منهما من ألفاظ، وسياق كلامه يفيد بأنه يستخدم هذين المصطلحين بمعنى واحد، وهو (السلب والاستيلاء والسطو)، كما كان متعارفاً لدى كثير من نقاد عصره[٤٦] فهو يقول مثلا «ولا يقال: أخذه وسرقه» أو «فإما أخذه وسرقه فمما لا سبيل إلى العلم به». فهو في هاتين العبارتين يذكر الفعل (أخذ) ويعطف عليه الفعل الآخر (سرق) ليدل على أن المصطلحين متطابقان في المعنى، ينوب أحدهما عن الآخر، وكأنه يقول: «ولا يقال أخذه أو سرقه» في العبارة الأولى، و «فإما أخذه أو سرقه» في الثانية.

ويستخدم المرتضى في نقده التطبيقي وخلال مقارنته بين النصوص الشعرية مصطلحات أخرى تتعلق بموضوعات السرقات الشعرية أيضا، وفي كتاب الأمالي بصورة خاصة. وهذه المصطلحات هي (إلمام، استيفاء، نظر، ملاحظة، إشارة، مزج، تركيب)[٤٧] وعلى الرغم من أن المرتضى لا يحدد مدلولات هذه المصطلحات على نحو ظاهر صريح، ويطلقها كأحكام عامة على بعض النصوص، إلا أن سياق كلامه يوحي بأنه يستخدم هذه المصطلحات وهو مدرك مستوعب تماماً لمعانيها ومدلولاتها المتعارف عليها في عصره. فالمعنى الذي كان متعارفا عليه لمصطلح (النظر والملاحظة) على سبيل المثال هو (أن يتساوى المعنيان دون اللفظ ويخفى الأخذ، أو أن يتضاد المعنيان

ويدل أحدهما على الآخر)، و (والإلمام) هو (الملاحظة) أو ضرب من ضروبها[48]، وقد استخدم المرتضى مصطلح (ملاحظة) ومصطلح (إلمام) وفق المعنى المذكور، فأورد للمتنبي قوله:

وللسر مني موضع لا يناله نديم ولا يفضي إليه شراب

وعلق عليه بقول: «وكأن العباس بن الأحنف ألم به في قوله:

لو شق قلبي قرى وسطه اسمك والتوحيد في سطر»[49]

والبيت الذي أورده المرتضى للعباس ابن الأحنف في هذا المثال مضاد في حقيقته لمعنى بيت المتنبي، فالمعنى العام لبيت المتنبي هو الكتمان والخفاء والانغلاق التام بحيث لا يبين ما بداخل القلب، بينما المعنى لبيت ابن الاحنف هو (الفتح) و (الشق) بحيث يظهر ما بداخل القلب، وبيت الأحنف كذلك يوحي بأن فيه (إلمام).

وأورد المرتضى أيضاً قول معن بن زائدة:

إني حسدت فزاد الله في حسدي لا عاش من عاش يوماً غير محسود
ما يحسد المرء إلا من فضائله بالعلم والظرف أو بالبأس والجود

ثم أردف قائلاً: «وقد لحظ البحتري هذا المعنى في قوله:

محسد بخلال فيه فاضلة وليس تفترق النعماء والحسد»[51]

والأخذ الخفي أو التأثر المباشر في النصين السابقين بين واضح، وهذا هو ما حدا بالمرتضى لاستخدام مصطلح (ملاحظة).

إن استخدام المرتضى لهذه المصطلحات المذكورة استخدام المدرك لمعانيها ودلالاتها ودقته في استعمالها يشكل دليلاً آخر على سعة إلمامه بما يتعلق بقضية السرقات وسعة تجربته في بحثها وممارسته النقدية العملية فيها.

موقف المرتضى العام تجاه القول بالسرقة في الشعر

١ ـ سرقة المعنى

في الوقت الذي يعلن فيه أبوالقاسم الحسن بن بشر الآمدي عن تسامحه تجاه السرقة الشعرية فيصرح بأنها «باب ما يعرى منه أحد من الشعراء إلا القليل»، وأنها «لا تعد من كبائر مساوىء الشعراء»[٥١]. ويزيد القاضي الجرجاني هذا التسامح فيصرح بأن السرقة شيء مألوف ومعتاد بين الشعراء، وأنها داء قديم وأمر لا مفر للشاعر من الوقوع فيه،[٥٢] يأتي الشريف المرتضى ليبدي تسامحاً لم يسبقه إليه ناقد، لا بأن يعتبرها شيئاً مألوفاً يمكن التغاضي عنه، وإنما يرفض فكرة توجيه تهمة السرقة لأي شاعر دون تثبت ودون أن تكون هناك أدلة صريحة قاطعة تقضي بذلك. ويصر على هذا الرفض بصورة لا تقبل التأويل أو الجدل، فيصرح بأنه «ليس ينبغي لأحد أن يقدم على أن يقول أخذ فلان الشاعر هذا المعنى من فلان»[٥٣]. إنه يطلق هذا الحكم وهو على علم بمدى الخطورة والمجازفة التي تترتب على توجيه تهمة السرقة لشاعر ما؛ فكلمة (يقدم) في عبارته السابقة تشير إلى أنه يعتبر القول بالسرقة نوعاً من المخاطرة أو الموقف الصعب الذي يلزم التأني فيه، إذا لم يكن بد من تفاديه أو التراجع عنه. ويعود المرتضى ليؤكد حكمه دون تردد أو استثناء، وكأنه يوجه نداءه لأولئك النقاد الذين خصصوا فصولاً في كتبهم لإحصاء سرقات الشعراء أو توجيه التهم الاعتباطية بالسرقة إليهم. فيصرح: بأنه «لا ينبغي لمصنف أن يقول هذا البيت مسروق المعنى من فلان»[٥٤].

وإذا كان هناك نقاد من أمثال أبي بكر محمد بن يحيى الصولي (ت٣٣٥هـ/ ٩٤٦م) وابن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢هـ/ ٩٣٣م) يرون بأنه إذا اشترك شاعران أو تشابها في معنى واحد يجعل السبق لأسبقهما زمنا وتنسب السرقة أو الأخذ أو الاستعارة إلى المتأخر[٥٥]. فإن المرتضى يحتاط كثيراً في إطلاق مثل هذه الأحكام، ويؤكد استنكاره لأي اتهام بالسرقة ولأي شاعر، بغض النظر عن زمانه فيقول: «ليس ينبغي لأحد أن يقدم على أن يقول أخذ فلان الشاعر هذا المعنى من فلان، وإن كان أحدهما متقدماً والآخر متأخراً»[٥٦].

إن هذه التصريحات توضح ـ كما هو ظاهر ـ موقف المرتضى من سرقة المعنى دون أن تشير إلى رأيه في سرقة اللفظ؛ فهو يقول (هذا المعنى) و (مسروق المعنى)، فهل هذا يعني أنه لا يمانع من القول بسرقة اللفظ، وأنه يبيح اتهام الشاعر بهذا النوع من السرقة؟ أو أنه يذهب إلى ما ذهب إليه الآمدي ـ ويعتبر الألفاظ مباحة غير محظورة على أحد، ولذلك فلا داعي للحديث عن سرقتها؟[٥٧]

٢ ـ سرقة اللفظ

ليس هناك ما يدل صراحة على موقف المرتضى من سرقة الألفاظ ، إلا أن هناك ما يوحي إلى أنه يشمل بحكمه كلما يمكن اتهام الشاعر بسرقه . فهو يقول في تصريح له لم نذكره: «لا ينبغي أن يقال أخذ فلان كذا من فلان»[٥٨] . فهذا التصريح يتضمن حكماً عاماً يشجب الاتهام بالسرقة على نحو عام، وليس فيه تخصيص لسرقة المعنى دون غيره؛ فكلمة (كذا) إشارة مبهمة مطلقة تتسع لأكثر من احتمال واحد، وبعبارة أخرى يمكن أن يكون المرتضى قد قصد بها الإشارة إلى المعنى واللفظ وأي عنصر آخر من عناصر العمل الشعري يمكن أن يكون فيه مجال للتهمة بالسرقة . ومما يؤيد هذا الاحتمال أن سياق الكلام الذي وردت فيه العبارة السابقة يوحي بأن المرتضى يريد بقوله: (كذا) كل ما تعنيه كلمة (قول) وكل ما تشير إليه هذه الكلمة من دلالات .

إن عبارة المرتضى السابقة جاءت رداً على كلام الآمدي وزعمه أن البحتري أخذ قوله: «أي ليل يبهي بغير نجوم» من قول الشاعر: «وما خير ليل ليس فيه نجوم» . فهذان القولان متشابهان معنى ولفظاً وصورة، كما هو ملاحظ . وإذن فقد كان الآمدي يقصد أن البحتري أخذ كل ما يشتمل عليه قول الشاعر الآخر من معنى ولفظ واستعارة وتشبيه . . . ولو أراد أن البحتري أخذ المعنى لوحده لخصصه .

وقد علق المرتضى على تصريح الآمدي المذكور بقوله: «وقد قلنا أنه لا ينبغي أن يقال أخذ فلان كذا من فلان، وإنما يقال في البيتين أنهما يتشابهان ويتشاكلان، وأن هذا نظير ذلك ولا يزاد على ذلك» . وهذا يعني أن المرتضى فهم مقصود الآمدي من لفظة (قول)، لذلك قال (كذا) ولم ينص على المعنى دون غيره[٥٩] . وإذا ترجح هذا الاحتمال فإنه يمكن القول بأن المرتضى لا يوافق على تهمة السرقة مهما قصد بهذه التهمة، دون اقتصار على سرقة المعنى .

إن قولنا بأن المرتضى يرفض القول بالسرقة أو يحذر من اتهام الشاعر بها لا يعني بأية حال من الأحوال أنه ينكر إمكانية حدوثها؛ فهو يؤمن كما آمن الآمدي وغيره من قبل بأن هناك من يتعمد السرقة[٦٠]، وكما اعتبر الآمدي تعمد السرقة من أقبح المساوىء اعتبر المرتضى هذا التعمد إذا ثبت أمراً يستحق الإدانة، واستثناه من حكمه السابق فقال: «لا يقال أخذه وسرقه إذا لم يقصد إلى ذلك»،[٦١] أما اذا قصد فيجوز أن يقال (أخذه وسرقه)؛ وإذن فهو لا ينكر حصول السرقة ولا يرفض الحكم بها رفضاً مطلقاً .

التشابه لا يكفي كدليل على السرقة

لقد أدرك المرتضى أن المقياس الذي كان يستند إليه أولئك النقاد أو الأدباء في حشد مجموعات كبيرة من النصوص الشعرية للعديد من الشعراء واعتبارها من السرقات هو التشابه المعنوي أو اللفظي، سواء كان هذا التشابه كلياً أم جزئياً، كبيراً أم طفيفاً، ظاهراً أم خفياً. إن هذا المقياس هو الذي استند إليه أحمد بن أبي طاهر طيفور (ت ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م) فأخرج (٦٠٠) بيت للبحتري اعتبرها مسروقة [٦٢]، واستند إليه بشر بن يحيى النصيبي فملأ كتاباً ضخماً بنصوص شعرية للبحتري أيضا زعم أنها كلها مسروقة [٦٣]، كما استند إليه كل من الحاتمي وابن وكيع التنيسي فحشدا مجموعات كبيرة من النصوص الشعرية لعدد كبير من الشعراء اعتبروها سرقات [٦٤]. وهذا هو ما كان يضايق المرتضى كشاعر يمكن أن يطبق عليه هذا المقياس ويعد كل ما يتشابه فيه مع شاعر آخر سرقة واختلاساً، مع خلوه من ذلك في حقيقة أمره، ويحز في نفسه كناقد يسعى إلى حكم متوازن بعيد عن الإجحاف بحق أي شاعر؛ ولذلك فهو يعلن رد فعله العكسي تجاه أولئك النقاد والأدباء المغالين في تتبع سرقات الشعراء والمبالغين في إطلاق التهم ضدهم وفي تضخيم قضيتهم فيقول بلهجة صارمة وحاسمة: «وأنكر على من تقدم من العلماء فيقول أخذ فلان من فلان إذا وقفوا على متشابه من معانيه»[٦٥]. وإذن فإن شجب المرتضى لفكرة القول بالسرقة وتحذيره من مغبة التورط في الحكم بها قائم في الواقع على أساس اعتقاده بأن المقياس الذي كان متبعاً في نسبة السرقة للشاعر مقياس خاطئ، أو جائر وغير صالح، وهو يدلل على خطأ هذا المقياس وعلى عدم صلاحيته من خلال تجاربه الشعرية الخاصة.

يسوق المرتضى مثلا على تشابه حصل في تشبيه الشيب بالغبار في ثلاثة أبيات من الشعر، أحدها لابن المعتز والثاني له والثالث لأخيه الشريف الرضي، ويرينا أن هذا التشابه لم يكن يصلح لأن يتخذ دليلا على وجود السرقة.

إن ابن المعتز سبقه بطبيعة الحال إلى تشبيه الشيب بالغبار لأنه سابق له زمنا. أما أخوه الشريف الرضي فهو معاصر له، والمعاني والتشبيهات في النصوص الثلاثة متقاربة، بل تكاد تكون متشابهة تماما. فهل سرقها أو سرق معانيها هو نفسه من سابقه ابن المعتز؟ أو هل يمكن أن يكون أخوه الرضي قد سرقها منه؟. إنه يقول عن نفسه: «أقسم قسما برة إني لما نظمت هذا البيت في وصف الإبل ما كنت سمعت قبله من أحد في نظم ولا نثر تشبيه الشيب بالغبار»[٦٦]. وإذن فلا سبيل لاتخاذ التشابه الوارد دليلا على وجود السرقة في بيته. أما بيت أخيه فلا يتصور حصول السرقة فيه لأنه أقرب الناس إليه وأعلمهم بما لديه ولا يمكن أن يسرق وهو يعلم أن أخاه مطلع عليه. وبذلك فلا

يصلح أن يكون تشابه بيته مع بيت أخيه مبرراً لاتهام أخيه بالسرقة.

لقد سبق الآمدي المرتضى في رفض فكرة أن يكون اتفاق المعنيين أو تقاربهما دائماً دليلاً على وجود السرقة [٦٧]، ولكن المرتضى زاد على الآمدي بالإصرار والشدة في رفض هذا المقياس. كما أن الآمدي لم يعمد إلى إثبات فكرته عملياً كما فعل المرتضى، وإنما على العكس، ناقض نفسه وذكر عدداً كبيراً من النصوص الشعرية لأبي تمام والبحتري على أنها سرقات، وكان مقياسه في الحكم على وجود السرقة فيها في الغالب هو التشابه المعنوي أو اللفظي، وربما تمحل هذا التشابه وادعاه [٦٨]، وقد رأينا فيما سبق كيف اعتبر قول البحتري «أي ليل يبهي بغير نجوم» مأخوذ من قول لشاعر آخر هو: «وما خير ليل ليس فيه نجوم» لمجرد وجود التشابه المعنوي أو اللفظي بينهما، بينما أنكر المرتضى عليه هذا الادعاء واعتبر حصول التشابه في القولين أمر غير مستنكر، وأورد نصين آخرين وقع فيهما تشابه مماثل وعقب على ذلك قائلاً: «وشبهت الشعراء الشيب بالنجوم وبالنور وهو طريق مسلوك معهود فمن محسن في العبارة ومسيء ومستوف ومقصر» [٦٩].

وفقاً لما سبق يرجح أن يكون المرتضى رائداً في رفض (مقياس التشابه) كدليل ثابت على وجود السرقة بهذا الشكل القاطع الصارم، وفي محاولة إثبات بطلان هذا المقياس عملياً. ولا شك أن إلغاء هذا المقياس يترتب عليه حجب تهمة السرقة عن مجموعات كبيرة من النصوص الشعرية تعب نقاد كثيرون من أمثال ابن أبي طاهر والنصيبي في جمعها وإحصائها على أنها سرقات. كما يترتب عليه إعطاء حرية كافية للشاعر في النظم ما يشاء من معان واستخدام ما يروق له من الألفاظ دون أن يخشى حصول التشابه بينه وبين غيره من الشعراء والوقوع ضحية الاتهام بالسرقة، وربما كان إيمان المرتضى بهذه الفكرة باعثاً له للشعور بالحرية والإكثار من النظم، فقد ذكر بعض المؤرخين كما سبق وأن بينا أنه نظم ما ينيف على العشرين ألف بيت من الشعر.

لم يكن المرتضى في الحقيقة متفقاً مع الآمدي في رفض مقياس كأساس للحكم على الشاعر بالسرقة ومتفوقاً عليه في تبرير هذا الرفض فحسب، وإنما يمكن أن يكون مشاركاً في تطوير نظرية تعتبر الآن من بين النظريات الهامة في النقد الأوربي الحديث.

لقد ناقش عدد من النقاد الأوربيين موضوع التشابه المعنوي والتشابه اللفظي بين الشعر أو بين النصوص الشعرية وتوصلوا إلى ما توصل إليه المرتضى فرفضوا أن يكون التشابه دليلا ثابتا على حصول السرقة، وقرروا على لسان بعض النقاد المحدثين بأنه للحكم بالسرقة، يجب أن يكون هناك نسخ متعمد، وأن يقام الدليل على هذا النسخ [٧٠]. وأكدوا على أن (معظم التشابه، بل وحتى

التطابق غير كاف لتوجيه تهمة السرقة، وأن القانون يدرك بأن التشابه قد يحدث بدون تقليد أو نسخ)[٧١]

صعوبة الحكم بالسرقة:

إن رفض نسبة السرقة إلى الشاعر عند المرتضى مبني - كما رأينا - على أساس أن التشابه لايصلح أن يكون دليلا ثابتاً عليها، لأن هذا التشابه كما يرى قد يحصل بصورة عفوية أو عن طريق الصدفة دون إرادة الشاعر ودون علمه، وإذا كان الأمر كذلك فليس هناك ما يخولنا لاتهامه بالسرقة إلا إذا ثبت أنه تعمدها. وبذلك يبقى السؤال هنا وهو: هل هناك طريق إلى معرفة السرقة المتعمدة؟

ليس لنا بطبيعة الحال طريق إلى معرفة ما إذا كان الشاعر قد تعمد السرقة إلا أن نراه بأنفسنا في حالة تلبس بالجريمة، أو أن نشهد الشاعر السارق نفسه يعترف بأنه تعمد السرقة، كما فعل بعض الشعراء الإنكليز من أمثال (جون درايدن) John Dryden ١٦٣١ - ١٧٠٠م و(توماس جراي) Tomas Gray ١٧١٦ - ١٧٧١[٧٢]، وواضح أن كلا الأمرين نادر الحصول إذا لم يكن غير ممكن: فمن البعيد جداً أن يسرق الشاعر أمام من يتوقع منه الفضيحة والإدانة. «إن الرجل الذي يرتكب سرقة أدبية - كما يقول الكزندر لندي Alexander Lindey - يكون حذراً من أن تفتضح جريمته»[٧٣] لا أن يرتكبها جهاراً أمام الناس، أما أن يعترف الشاعر نفسه أنه تعمد السرقة فإن كان قد حصل ذلك في الأدب الإنكليزي أو غيره فمن النادر حصوله في الأدب العربي إن لم يكن ممتنعا، وبالتالي فلا بد أن يكون هناك دليل حقيقي مباشر، وما دام استنتاج هذا الدليل أو تحقيقه أمراً صعباً مهما كانت القرائن فإن الحكم بالسرقة يبقى أمراً متعسراً، وبناء على ذلك قرر المرتضى بأنه «لاينبغي لمصنف أن يقول: هذا البيت مسروق المعنى من فلان، لأنه قاطع على ما لا يأمن هذا أن يكون كذباً»[٧٤]، وإن قولنا «أخذه وسرقه مما لاسبيل إلى العلم به» [٧٥]. وإذا لم يكن هناك سبيل لمعرفة نية السرقة ولا يمكن التدليل عليها فليس من الجائز أو ليس من السهل أن يتهم أحد بها.

تكاد مناقشات المرتضى وتعليقاته بوجه عام توحي بأنه يميل إلى القول بعدم إمكانية ضبط السرقة أو حصرها والقطع بوجودها، وباستبعاد حصولها على الشكل الذي كان يراه أولئك المتحمسون لإحصاء السرقات وبالسهولة التي كانوا يتصورونها. ويتبين لنا ذلك بصورة أكثر فيما يطرحه من بدائل عن توجيه التهمة بالسرقة إلى الشاعر.

البديل عن القول بالسرقة

يطرح المرتضى بدائل عن نسبة السرقة إلى الشاعر يهدف بها إلى إبعاد الشاعر عن موضع التهمه

وإلى تخليص الناقد من التورط في حكم بتهمة قبيحة قد يكون جائزاً أو مجانباً الواقع فيه. وهذا البديل هو أن يقال حينما يعثر على نصين متشابهين أو متفقين في المعنى أو اللفظ او أي عنصر آخر: إن القولين متماثلان و «أنهما متشابهان ومتشاكلان» و«أن هذا نظير ذاك، ولا يزاد على ذلك»(٧٦)، أو أن يقال في أي معنى نجد له نظيراً أن «هذا نظيره وشبيهه»(٧٧)، فذلك خير من أن نصفه بأنه مأخوذ أو مسروق منه. والمرتضى بصفته رجل دين، ونقيب مهمته كمهمة الإمام أو القاضي العادل يميل إلى أن يجعل الناقد في موضع القاضي أيضاً، فيلزمه بأن لايعرض نفسه لظلم أحد، فعند وجود الدليل القاطع على تعمد السرقة فإن «الإنصاف أن يقال هذا المعنى نظير هذا المعنى ويشبهه ويوافقه»(٧٨) وهذا كل ما يلزم القاضي العادل أو الناقد المنصف.

بالإضافة إلى تكرار المرتضى المستمر للبدائل المذكورة وإلحاحه على استخدامها من قبل الناقد فإنه هو نفسه يمارس استخدامها في نقده التطبيقي، وخاصة في كتابيه (الشهاب) و (طيف الخيال)، فهو في هذين الكتابين يحرص كل الحرص على تنفيذ ما اقترحه ويتجنب التعسف وإطلاق الأحكام الاعتباطية على ما يورده من نصوص متشابهة في المعاني أو الصور والتشبيهات وعندما يقارن بين بعض هذه النصوص لايزيد على قوله: هذا المعنى نظير هذا أو مثله، أو يشبهه، ويشاكله، ويقاربه، ومشبه أو مشابه له، ومماثل أو مثيل له...(٧٩) وهكذا فهو يحرص على أن يكون حكماً نزيهاً. وليتضح ما أردنا بيانه بصورة أكثر نسوق المثالين التاليين:

يورد المرتضى أبياتاً في وصف الشيب لأخيه الشريف الرضي منها البيت التالي:

وما شبت من طول السنين وإنما ... غبار حروب الدهر غطى سواديا

ثم يعلق على البيت قائلاً: «ويشبه تشبيه الشيب وإضافته إلى الدهر قول ابن المعتز:

قالت كبرت وشبت قلت لها ... هذا غبار وقائع الدهر (٨٠)

ويورد المرتضى كذلك أبياتاً أخرى لأخيه الرضي أيضاً، منها البيت التالي:

تعيرني شيبي كأني ابتدعته ... ومن لي أن يبقى بياض المفارق

ثم يعلق عليه بقوله: «نظير قوله»: ومن لي أن يبقى بياض المفارق «قول البحتري» ومن لي أن أمتع بالمعيب» (٨١).

أما في كتاب الأمالي فالمرتضى غالباً يتحاشى القول المباشر بالسرقة، فيطلق، أحكاماً فيها كثير من التأني والحذر، فإذا أورد نصين متشابهين في المعنى مثلاً يقول: وهذا يقارب هذا. وقد يتجاوز ذلك فيقول: ويشبه أن يكون هذا القول مأخوذ من قول فلان هذا إذا كان النصان لشاعرين أحدهما متقدم على الآخر زمناً، وكان بين النصين تشابه صريح، فهو على نحو المثال يورد قول أبي العيناء (ت ٢٨٣هـ / ٨٩٦م): «[٦٢]وأنت والله تقرب منا إذا احتجنا إليك، وتبعد منا إذا احتجت إلينا ثم يقول»: يحتمل أن يكون هذا القول مأخوذ من قول إبراهيم بن العباس الصولي:

يطيء عنك ما استغنيت عنه وطلّاع عليك مع الخطوب

ومع أنه محض احتمال فإن المرتضى يسعى إلى تبريره أو التدليل عليه بقوله: إن الصولي وأبا العيناء اجتمعا في زمان واحد بينها توفي الأول قبل الثاني وعاش الثاني بعد وفاة الأول زماناً طويلاً.

ويقول عن بيت الصولي السابق الذكر أنه بدوره (يوشك أن يكون مأخوذاً من قول أوس بن حجر):

وليس أخوك الدائم العهد بالذي يذمك إن ولى ويرضيك مقبلا
ولكنه النائي إذا كنت آمناً وصاحبك الأدنى إذا الخطب أعضلا [٦٣]

إن أوس بن حجر (ت. ق. هـ/ ٦٢٠م) شاعر جاهلي والصولي شاعر عباسي واحتمال وجود السرقة في بيت الصولي وارد، إلا أن المرتضى لايسرع في حكمه على الصولي و إنما يلزم الحذر ولايطلق التهمة بالسرقة بصورة فيتورط في حكم قد يكون جائراً، وهذا يوشك أن يكون قليل الحصول حتى بين أولائك المعتدلين من النقاد فالقاضي الجرجاني على سبيل المثال يصرح بقوله «أحظر على نفسي، ولا أرى لغيري بت الحكم على شاعر بسرقة» [٨٤]أويعلل ذلك بعدم إمكانية توفر الدليل القطعي على ذلك كما يفعل المرتضى [٨٥] ويكرر التنبيه على وجوب الحذر في توجيه أي اتهام بالسرقة [٨٦]» ولكنه لايكاد يصل إلى التطبيق حتى ينسى الحذر ويتورط فيما تورط فيه غيره» وينسى كل ماوضعه من مبادىء ويمعن في إظهار معرفته بالشعر وقدرته على رد بعضه لبعض، ولايكتفي بتوجيه التهم لبعض الشعراء المحدثين و إنما يعقد فصلاً كاملاً للدفاع عن المتنبي والرد - كما يفترض - على ما نسب إليه من سرقات يسرد فيه أبيات أبي الطيب وما شابهها من شعر السابقين مشيراً إلى وجود السرقة في بعضها ليس من الشعر فحسب بل من جمل نثرية تشابهها في المعنى أيضاً وبهذا فإن الجرجاني «لم يستطع أن يفلت مما تورط فيه غيره من إظهار المهارة الكاذبة في تتبع سرقات موهومة والكشف عنها كشفاً لايدل إلا على أنهم يحفظون الكثير من الشعر في الفنون المختلفة» وبذلك كله يتضح أن المرتضى أكثر

اعتدالا وحرصاً على تطبيق نظريته عملياً حتى من الجرجاني الذي اشترط في الناقد أن يكون موضوعياً متأنيا متزناً في أحكامه كما وصف بالإنصاف والاعتدال، [٨٧] وبالتظاهر بروح القاضي العادل الرحيم.

التعليلات التي يستند إليها المرتضى

في نفيه للقول بالسرقة

بعد أن رأينا المرتضى يقرر نظرياً وعملياً أنه من غير الجائز أو من الصعب أن يتهم شاعر ما بالسرقة لصعوبة الوصول إلى الدليل القطعي على التهمة، يمكن أن نتساءل هنا: بماذا يفسر المرتضى التشابه أو التطابق الذي يحصل أحياناً بين نصين شعريين أو أكثر في المعنى أو اللفظ أو الصورة الشعرية؟ هل أن ذلك يحدث دائماً عن طريق الصدفة؟ وكيف تحدث هذه الصدفة؟ أو ما هي مبررات أو أسباب حدوثها؟ هذه الأسئلة يجيب عليها المرتضى من خلال طرح العديد من التعليلات التي يسعى بها إلى دعم آرائه السابقة، وهذه التعليلات لاتذكر في مناقشته على نحو متسلسل تسلسلاً منطقياً ثابتاً في موضع واحد، وإنما هي متفرقة مشتتة، نجد في كل موضع يعلق فيه على موضوع السرقة بعضاً منها. إنه يذكر في كل موضع ما يحضره منها، وقد يكرر بعضها في عدد من المواضع مع إضافة شيء جديد لما يكرره. [٨٨] مضاف إلى ذلك أن تعليلاته أو تبريراته لا يجمعها كتاب معين ولا فصل خاص في من كتبه، فهي ليست كلها بارزة واضحة المعالم، إلا أنه يمكن استنتاج غير الظاهر منها بالتأمل والفحص الدقيق لجميع تعليقاته على القضية، ومن خلال قراءة هذه التعليقات والتمعن فيها يمكن استخلاص التعليلات الآتية:

١ ـ توارد الخواطر

إن المفهوم العام لمصطلح (توارد الخواطر) في النقد العربي هو: اتفاق شاعرين في التفكير أو التخيل بحيث يصلان إلى نتيجة واحدة أو يتواصلان إلى معنى متماثل أو متطابق، أو ينطقان بألفاظ وعبارات متفقة دون أن يلتقي أحدهما بالآخر أو يسمع شعره [٨٩] وهذا المفهوم ليس ببعيد عما يستفاد من كلمة (توارد الخواطر coincidence) في النقد الحديث. [٩٠]

ولم يوضح أحد من النقاد العرب في العصر الذي عاش فيه الشريف المرتضى بصورة محددة وصريحة طبيعة (توارد الخواطر) أو (التوارد) و (المواردة) كما يسمى أحياناً، ولا كيفية وأسباب حدوثه بين الشعراء. إلا أن بعضهم أشار إلى تأثير الظروف الاجتماعية والطبيعية والثقافية في عملية حدوثه،

فقد صرح الآمدي بأنه «غير منكر لشاعرين متناسبين من أهل بلدين متقاربين أن يتفقا في كثير من المعاني، لاسيما مما تقدم الناس فيه، وتردد في الأشعار ذكره، أو جرى في الطباع والاعتياد من الشاعر وغير الشاعر استعماله» .(٩١) وقد أدرك أبو هلال العسكري أيضاً تأثير البيئة المتشابهة، كما رأى أن الانحدار من جنس واحد أو سلالة واحدة له تأثير أيضاً في حدوث عملية التوارد فهو يقول: «وإذا كان القوم في قبيلة واحدة، وفي أرض واحدة فإن خواطرهم تقع متقاربة كما أن أخلاقهم وشمائلهم تكون متضارعة» .(٩٢) ونلاحظ هنا أن عبارة (في قبيلة واحدة) في تصريح العسكري مشابهة من حيث المعنى لعبارة (متناسبين) في تصريح الآمدي السابق. وهاتان العبارتان تشيران إلى أثر انحدار الشاعرين من أصل أو عرق واحد في تشابه مواقفهما النفسية والعاطفية والتي ربما تؤدي إلى تشابه التفكير وأخيراً إلى تشابه الأقوال والأفكار. وقد تنبه محمد بن الطيب الباقلاني كذلك إلى فكرة تقارب أساليب التعبير وطرق التفكير نتيجة للتقارب الزمني واتفاق طبيعة الحياة. وهذا يتضح من قوله «وقد يتقارب سبك نفر من شعراء عصر، وتتدانى رسائل كتاب دهر، حتى تشتبه اشتباهاً شديداً وتتماثل تماثلاً قريباً» .(٩٣)

إن عدداً من النقاد الذين يبدون نوعاً من التسامح تجاه مشكلة سرقات الشعراء، كالجاحظ والعسكري والآمدي والجرجاني اعتبروا توارد الخواطر سبباً من الأسباب البارزة والوجيهة في حدوث التشابه بين الشعراء في المعاني والألفاظ والتعبيرات الشعرية المختلفة. أما المرتضى فيكاد يفوق كل أولئك النقاد في التأكيد على أهمية (التوارد) وعلى ضرورة ربطه بظاهرة التشابه بين الشعراء وبالتالي اتخاذه كمبرر لنفي السرقات عن كثير من النصوص الشعرية التي تعتبر سرقات في نظر غير المعتدلين من النقاد.

يكرر المرتضى ذكر مصطلح (التوارد) في تعليقاته ومدافعاته عن رأيه في السرقات الشعرية، ولكنه لا يعرف هذا المصطلح ولا يبين أسباب حصوله بوضوح، شأنه في ذلك شأن النقاد العرب الآخرين. غير أننا من خلال تتبعنا الدقيق المستمر لمناقشته ندرك أن فهمه للمصطلح لا يتجاوز المفهوم العام الذي ذكرناه له، وإن اختلف عن غيره من النقاد فإنما يختلف في طريقة الإشارة إلى هذا المفهوم أو الحديث عن بعض أسباب حدوث التوارد. فإن أشار بعض النقاد الآخرين كالنقاد الذين سبق ذكرهم إلى مفهوم التوارد أو بعض أسبابه بصورة نظرية، فإن المرتضى يشير إلى ذلك نظرياً ويوضحه في أعمال نقدية تطبيقية أيضاً.

يصرح المرتضى في بداية حديثه عن السرقة الشعرية في كتابه (الشهاب) أنه لا يجوز لأحد أن يتهم شاعراً بالأخذ من شاعر آخر لمجرد ملاحظة التشابه بين نصين لهما، «لأنهما ربما تواردا من غير

قصد، ولا وقوف من أحدهما على ما تقدمه الآخرين إليه»، أو أنهما «قد يتواردان. . ولم يسمع أحدهما بكلام الآخر». (٩٤) وهذا التصريح يشير إلى أن مفهوم التوارد بالنسبة للمرتضى هو نفسه المفهوم العام المتعارف عليه لدى النقاد الآخرين، ومع ذلك فإن المثال التطبيقي الذي يورده المرتضى يوضح لنا طبيعة التوارد التي يقصد إليها بصورة أكثر.

يسوق المرتضى مثلاً على الاتفاق العفوي من واقع تجربته الخاصة، وذلك بما حصل بينه وبين كل من أخيه الشريف الرضي وعبدالله بن المعتز، المثل الذي مر ذكره في موضع سابق. فهو يورد أبياتاً لأخيه الشريف الرضي في وصف الشيب منها بيت واحد يشبه فيه الشيب بالغبار فيقول:

وما شبت من طول السنين وإنما غبار حروب الدهر غطى سوادها

ثم يورد بيتاً آخر لعبد الله بن المعتز فيه تشبيه مماثل وهو:

قالت كبرت وشبت قلت لها هذا غبار وقائع الدهر

وبيت ثالث له هو نفسه، قاله في وصف الإبل، يتضمن نفس التشبيه الوارد في البيتين السابقين وهو:

ويعزن عن داعي المراح مفارقاً بلا شمط إلا بياض غبار

ويعلق على هذه الأبيات الثلاثة مقراً بتقاربها الواضح أو تقارب الصورة فيها. وإذا كان لا يشير إلى سبب حصول هذا التماثل بين أخيه وابن المعتز فهو من ناحيته يقول: «وأقسم قسماً برة أني لما نظمت هذا البيت في وصف الإبل ما كنت سمعت قبل من أحد في نظم ولا نثر تشبيه الشيب بالغبار». وإذن فكيف حصل هذا التشابه بينه وبين الشاعرين الآخرين ؟ . إنه يعلله بقوله: «إنما اتفق على سبيل التوارد»، كيف أو لماذا حصل هذا التوارد ؟ «لأن تشبيه هذا بذلك (أي الشيب بالغبار) أمر مشاهد يجوز أن يقع لمن فكر من غير اتباع منه لغيره». (٩٥) والمرتضى يشير في حقيقته بعبارة «أمر مشاهد» إلى أن هذا شيء مألوف تتبادر صورته إلى ذهن أو مخيلة كل شاعر يعيش نفس البيئة الطبيعية. وهو يذكر أبياتاً أخرى غير الأبيات الثلاثة المذكورة، تتضمن نفس التشبيه يمكن أن تتخذ كأمثلة صريحة على الفكرة التي أشار إليها، وإن لم يصرح هو نفسه بأنه أوردها لهذا الغرض. فهو يذكر على سبيل المثال قول ابن الرومي:

أطار غبار الشيب فوق مفارقي   تلوي سنيني الراكضات أماميا

وقول أبي الجنوب:

قالت أرى شيبا برأسك قلت لا   هذا غبار من غبار العسكر[٩٦]

فهذه إشارة واضحة إلى تهافت الغبار على الرؤوس في حالة الركض أو في الحرب ظاهرة طبيعية مألوفة آنذاك وصورتها يمكن أن تتبادر إلى ذهن ومخيلة كل شاعر يعيش في نفس البيئة أو في بيئة مماثلة.

وعبارة (أمر مشاهد) التي ذكرها المرتضى لا تقتصر على الإشارة إلى ما يشاهده أو يراه الإنسان في بيئته الطبيعية وإنما على ما يشاهده في بيئته الاجتماعية أيضاً، فإن مشاهد المحيط الاجتماعي المتكررة تنعكس أحياناً بصورة متماثلة في أذهان ومخيلات الشعراء الذين يعيشون في هذا المحيط. وقد ذكر القاضي الجرجاني لفظة (مشاهدة) ليعني بها - فيما أعتقد - نفس ما عناه المرتضى من عبارة (أمر مشاهد) وعلى الصورة التي بيناها، فهو يقول: «إن من المعاني ما تتسع له أمة وتضيق عنه أخرى ويسبق إليه قوم دون قوم لعادة أو عهد أو مشاهدة أو مراس»[٩٧].

إن المثال السابق لا شك يدل على مدى إدراك المرتضى لحقيقة التوارد ولأثر الظروف الطبيعية والاجتماعية المتشابهة في عملية حدوثه، وما دام أثر هذه الظروف مستمراً فإن عملية حصول التوارد على الشكل الذي حصل في الأمثلة السابقة في رأيه أمراً مألوفاً: «فكثيراً ما يلحق الشعراء فيواردون في بعض المعاني المسبوق إليها»[٩٨] وعلى هذا الأساس لا يجوز عنده اتهام أي شاعر بالسرقة دون دليل ثابت واضح، وما دام احتمال التوارد دائماً موجوداً فليس هناك دليل قطعي ثابت عليها[٩٩].

٢ ـ السرقة غير الواعية

يوسع المرتضى من مفهوم (توارد الخواطر) المتعارف عليه وذلك بربطه بنوع آخر من الاتفاق الذي يسبقه اتصال بين الشاعرين وتأثر من اللاحق بنتاج السابق ومن ثم أخذه غير الواعي من ذلك النتاج، وهذا النوع من الأخذ يمكن أن يكون مطابقاً في طبيعته لما يسمى في النقد الحديث بالسرقة غير الواعية (Unconscious Plagiarism).

لم يبحث أحد من النقاد العرب قبل المرتضى فكرة السرقة غير الواعية، بل إنها بالأحرى لم تكن

معروفة في النقد العربي، كما توصل إلى ذلك بحثي، والمرتضى هو الآخر لا يصرح بها ولا يحدد مفهومها، وإنما يشير إليها بعبارة (توارد من غير قصد). وهو وإن لم يحدد بصورة واضحة صريحة ما يعني بالتوارد غير المقصود، إلا أننا من خلال تطبيقاته وسياق عباراته نستطيع أن ندرك بوضوح أنه يشير إلى السرقة غير الواعية أو غير المقصودة.

رأينا أن المرتضى يصرح في المثال الذي أورده على حصول التوارد بقوله: إن تشبيه الشيب بالغبار «إنما اتفق على سبيل التوارد» والعلة في حصول هذا التوارد هي «لأن تشبيه هذا بذاك أمر مشاهد يجوز أن يقع لمن فكر من غير اتباع منه لغيره»(١٠٠). ونراه في موضع آخر يقول: إنه لا ينبغي أن يقال أخذ فلان الشاعر هذا المعنى من فلان «إنهما ربما تواردا من غير قصد»، ثم يتبع ذلك بقوله: «ولا وقوف من أحدهما على ما تقدمه الآخر إليه»، ويعقب على هذا القول بعبارة أخرى هي: «وربما سمعه فنسيه وذهب عنه ثم اتفق له مثله من غير قصد»(١٠١).

من خلال تحليلنا للعبارات السابقة نستنتج أن المرتضى في الحقيقة يميز بين نوعين من التوارد:

١ ـ توارد بمعنى الاتفاق العفوي الذي يحصل دون اتصال أحد الشاعرين بالآخر، أو كما يقول: «لا وقوف من أحدهما على ما تقدمه الآخر إليه»، أو «لم يسمع أحدهما بكلام الآخر». وهذا هو التوارد المتفق مع المفهوم العام الذي تحدثنا عنه فيما سبق.

٢ ـ توارد بمعنى الاتفاق أيضاً، ولكن الاتفاق الذي يسبقه اتصال بين الشاعرين وسماع اللاحق منهما لما أنتج السابق. ويشير المرتضى إلى هذا الاتصال بقوله: «وربما سمعه فنسيه وذهب عنه ثم اتفق له مثله من غير قصد». وإذن فهذا هو التوارد من غير قصد أو الاتفاق غير المقصود.

ويلاحظ أن المرتضى لا يخلط بين هذين النوعين من التوارد وإنما يفصل بينهما برفق وحذق، فيقول: «لأنهما ربما تواردا من غير قصد»، أي على الصورة الثانية؛ ثم يقول: «ولا وقوف من أحدهما على ما تقدمه الآخر إليه»، (ويعني أنهما توارداً ولا وقوف من أحدهما...)، أي على الصورة الأولى. إنه في التعليق الآخر يقول: «لأنهما قد يتواردان على ما ذكرناه...»، أي على الصورة الأولى، ثم يذكر النوع الثاني فيقول: «وربما سمعه ونسيه...». وإذن فهو لا يعني (بالتوارد من غير قصد) التوارد وفق مدلوله العام، وإنما يعني به ذلك الاتفاق الناتج عن أخذ غير متعمد أو غير واعٍ.

يشير المرتضى في عبارته: «وربما سمعه فنسيه وذهب عنه ثم اتفق له مثله من غير قصد» إلى أن الشاعر قد يسمع شعراً لشاعر آخر ويتأثر به وبما يحتويه شعره من عناصر، وتترسب في ذاكرته أو

في ذهنه هذه العناصر ثم ينساها مع مرور الزمن. ولكونها في الأصل باقية مختزنة في ذهنه مترسبة في ذاكرته بدافع تأثره وإعجابه بها، فإنها تظهر بعد فترة من الزمن طافحة في الذهن في حالة من حالات التفكير أو التخيل، فيصوغها هذا الشاعر في شعره دون وعي منه، ودون إدراك بأنها في حقيقتها لشاعر آخر غيره، وبذلك يحصل التطابق - بينه وبين الشاعر الآخر، لاسيما إذا لم يكن هناك أي تحوير أو تغيير في تلك العناصر، أو يحصل التشابه إن كان قد حور فيها أو أضاف إليها من عنده شيئا. وإذا كان هذا هو ما يعنيه المرتضى من عبارته السابقة فإنه في حقيقته يشير إلى السرقة غير الواعية Unconscious Plagiarism لأن مفهوم السرقة غير الواعية في النقد الأوربي الحديث لا يكاد يتجاوز في واقعة التوضيح المذكور للعبارة السابقة[١٠٢].

إن ظاهرة السرقة غير الواعية أو ظاهرة (التوارد غير المقصود) كما سماها المرتضى، تكاد تكون ظاهرة طبيعية مألوفة، غير مستنكر حدوثها بين الشعراء أو الفنانين عامة من وجهة نظر النقد الحديث[١٠٣]. وهي في نظر المرتضى كذلك؛ فهو يصرح كما رأينا بقوله: «فكثيراً ما يلحق الشعراء ذلك فيواردون في بعض المعاني المسبوق إليها، وقد كانوا سمعوها فأنسوها»[١٠٤]. وسبب ذلك بالطبع ناتج عن حقيقة ثابتة، وهي أن كل شاعر في العادة يستمد جذور تجاربه الشعرية من تجارب شعرية سابقة، ومن كل ما يختزن في ذاكرته أو في ذهنه من إيحاءات وعناصر وآثار، وكل ما ينفعل به من المعاني والصور والتعبيرات والمواقف المختلفة.

«في كل الفنون هناك أبوة مجهولة. إذا رأيت فناناً عظيماً سترى دائما أن هذا الفنان قد استخدم كل ما أبدع أسلافه من أعمال رائعة، وذلك هو ما جعل منه فناناً. إن رجالاً مثل رفاييل لم يخرجوا من الأرض. إنهم استمدوا جذورهم من الآثار القديمة، من أروع الأعمال التي أنجزت قبلهم، ومنها صنعوا أفضل ما يمكن أن يصنع في عصرهم»[١٠٥].

ويروي لنا المرتضى حادثة وقعت له مع أخيه الشريف الرضي(ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م) يمكن أن نتخذها مثالاً يوضح التفسير السابق لعبارته: (توارد من غير قصد) بصورة أكثر، ويؤكد إشارته بها إلى فكرة السرقة غير الواعية.

يذكر المرتضى[١٠٦]: أنه قال في جملة قصيدة في سنة نيف وثمانين وثلاثمائة، أبياتاً منها:

وعهدي بتمويه عين المحب ... ينم على قلبه الطائر
فلما التقينا برغم الرقا ... د موه قلبي على ناظري

ويقول إن أهل الأدب تداولوا «إنشاد هذه الأبيات واستغربوا هذا المعنى (معنى البيتين)، وشهدوا بأنه مستبدأ غير مسبوق إليه ولا متعرض له، وسمع أخي - رضي الله عنه - هذه الأبيات، لأنه قلّ ما كان يخرج لي شيء من الشعر إلا ويسمعه وينشده، ولا يخرج له - رحمه الله - طول حياته إلا وينشدنيه؛ فشهد لهذا المعنى أنه مبتكر مخترع، وأنه مستحسن مستعذب، - ولم أسمع له - رحمه الله - طول حياته في هذا المعنى شيئاً». ولكنه كما يقول عندما تصفح شعر أخيه في سنة نيف وعشرين وأربعمائة لإخراج ما يتعلق بوصف الطيف منه وجد أبياتاً في الجزء الثاني من ديوانه اشتملت على معاني أبياته هو، ومن هذه الأبيات قوله (أي الرضي):

كان قلبي إليــه رائد عيني	فعلى العيـن منة للقلب
كان عندي أن الغرور لطرفي	فإذا ذلك الغرور لقلبي

ومع أن المرتضى يرى أن لأبياته السابقة الذكر مزية ظاهرة على أبيات أخيه المشار إليها إلا أنه يرى أن أبيات أخيه استوفت المعنى الذي تضمنه شعرُه، بل إن البيت الثاني (كان عندي أن الغرور لطرفي) عنده قائم في بنائه أساساً على أبياته هو.

إن مثل هذه الحالة ربما تشكل حالة سرقة مقصودة في نظر كثير من النقاد الآخرين من أمثال التصيبي وابن وكيع وابن أبي طاهر والآمدي. . . إلا أنها لا تشكل عند المرتضى حالة سرقة مقصودة وإنما هي حالة استلهام وتأثر وأخذ غير واع.

لقد نقل المرتضى أبيات أخيه نقلاً أميناً، ثم أرجع التشابه الموجود فيها مع أبياته إلى سببين محتملين:

١ - أن يكون أخوه قد قصد إلى نظم المعنى الموجود في أبياته هو «حتى لا يخلو شعره من المعنى المستغرب المستعذب».

٢ - أو أن يكون «أنسي - رحمه الله - سماعه له (أي لمعنى الأبيات) وقذف به خاطره، وجرى على هاجسه فأثبته تقديراً منه أنه مبدع له لا متبع فيه، فكثيراً ما يلحق الشعراء فيواردون في بعض المعاني المسبوق إليها وقد كانوا سمعوها فأنسوها».

إن كلا الاحتمالين يعنيان أن الرضي قد أعجب بأبيات أخيه وتأثر بها، وأن هذا الإعجاب أو التأثر دفعه إلى تضمينها شعره في نظم جاء مماثلاً لنظم أخيه. ولكن أخذ الأبيات أو أخذ معناها في

الاحتمال الأول واع ومقصود، إلا أنه لم يقصد به السرقة، وإنما قصد به الاستعارة أو الاحتفاظ بمعاني الأبيات وبما فيها من صور. أما الأخذ في الاحتمال الثاني فإنه أخذ غير مقصود أو غير واع على الإطلاق. حصل ـ كما يمكن أن يوحي النص ـ عن طريق ترسب محتويات النص في ذهن الرضي أو في أعماق ذاكرته ثم اختفاء أصل هذه المحتويات مع مرور الزمن: أي أن الرضي نسي أنه تلقى ما أعاد من أخيه في الأصل. وهكذا اختلطت العناصر التي اشتملت عليها أبيات أخيه في ذهنه، وفي أثناء عملية التفكير أو عملية التخيل، والتي يقوم بها الشاعر عادة خلال فترة إنتاجه، (قذف بها خاطره وجرت على هاجسه)، فأظهرها في نص شعري جديد فيه شبه كبير من الأصل دون وعي أو قصد منه، معتقداً أن ما جاء به هو من إبداعه وابتكاره، لم يقلد فيه ولم يسرقه من أخيه.

إن الأفكار السابقة التي استخلصت من عبارات المرتضى المذكورة تلتقي في واقعها مع ما طرحه إدغار ألين بو (Edgar Allan Poe ١٨٠٩ ـ ١٨٤٩م) خلال تحليله لفكرة السرقة غير الواعية unconsious plagiarism.

يقول بو: «كل ما يعجب به الشاعر يصبح في الواقع جزءاً من روحه. إنها تصبح نشأة منفصلة تماماً، على الرغم من أنها منبثقة من منشأها الأول، وبالتالي فإن الشاعر يمكن أن يملك فكرة شخص آخر ولا يقال تملكها أو ادعاها، بل إنه على كل الأحوال يشعر تماماً أنها ملكه وهذا الشعور لا يبطله أو يناقضه إلا وجودها الفعلي المحسوس في مصدرها الأصلي، الكتاب الذي استمدها الشاعر منه، هذا المصدر الذي يكاد أن يكون من الصعب تذكره مع مرور السنين الطويلة، إنه سينسى في الوقت نفسه الفكرة التي استقيت منه، إلا أن ذلك التداعي والترابط الدقيق في الذاكرة سيعيد إليها الحياة مرة أخرى، إنها تنبثق بكل ما للميلاد الجديد من حيوية ونشاط، أصيلة مطلقة، لا يمكن حتى أن تكون موضعا للشك. وعندما يكتبها الشاعر ويعلنها فتعد مسروقة لن يكون هناك أحد في العالم أكثر منه شعوراً بالدهشة لهذه التهمة.»[١٠٧].

هذا هو ما يعتقده المرتضى، كما تشير إلى ذلك تعليقاته وتصريحاته، ولذلك فهو بدلاً من أن ينسب أخاه إلى السرقة أو يشكك في نسبة الأبيات المذكورة إليه. أثبتها له ونقلها على أنها جزء من ديوانه، رغم مماثلتها أو مطابقتها لأبياته هو. وبهذا فإن التوارد أو الاتفاق دون قصد، أو بتعبير آخر السرقة غير الواعية تصبح عند المرتضى من الأسباب التي «تؤدي إلى التشابه الذي لا يسلب مدحاً ولا ينقص فضلاً»[١٠٨].

من الملاحظ أن المرتضى قد ميز بين الاتفاق الناتج عن التوارد العفوي أو الإعجاب والتأثر المباشر وبين الاتفاق الناتج عن استعارة الشاعر لما يعجب به من المعاني وتضمينها شعره بشكل واع

ومتعمد، دون أن يعتبر أي منها موجباً للاتهام بالسرقة. وقد التقى مع (إدغار ألين بو) في إدراكه وتحليله لفكرة الاتفاق غير المقصود والأخذ غير الواعي وموقفه من هذا الاتفاق وهذا الأخذ، ولئن كان تحليل (بو) لهذه الفكرة أكثر دقة وتفصيلا. فقد تميز المرتضى بمعالجته للفكرة في إطار نظري وتطبيقي ومرتبط بالتجربة الشخصية.

ويكاد المرتضى ينفرد بتحليله الدقيق لعملية التوارد والربط بينها وبين فكرة التأثر والإعجاب والأخذ غير الواعي أو (السرقة غير الواعية) على الصورة التي رأيناها، فلا أعلم أن أحداً من النقاد سبقه إلى ذلك، لاسيما وأن توضيحاته وتحليلاته جاءت في إطار تطبيقي ومستوحى من تجربة شخصية هي تجربة شاعر وناقد في آن واحد. وقد أشار الآمدي إلى السرقة غير الواعية عندما صرح على لسان أنصار أبي تمام وخصوم البحتري: الذين اتهموه بالأخذ بقوله: أن البحتري «قد استعار بعض معاني أبي تمام لقرب البلدين، وكثرة ما كان يطرق سمع البحتري من شعر أبي تمام فيعلق شيئا من معانيه متعمداً الأخذ أو غير متعمد»[١٠٩]. إلا أن الآمدي لم يربط فكرته هذه بعملية توارد الخواطر بشكل مباشر، ولم يرجع أسباب حصول الأخذ غير الواعي إلى عملية التأثر والإعجاب وإنما أرجعها ــ كما رأينا ــ إلى قرب مكان أو بلدي الشاعرين، والسماع المتكرر من أحدهما لنتاج الآخر بسبب تداول هذا النتاج بين الناس.

ويتفق ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م) مع المرتضى في تفسير عملية التوارد وربطها بالتأثر اللاواعي وفي تبرير الاتفاق بين شاعر وآخر حيث يقول: «يمر الشعر بمسمع الشاعر لغيره فيدور في رأسه، ويأتي عليه الزمان الطويل فينسى أنه سمعه قديما». ويعقب القيرواني على ذلك معللا حصول التشابه بقوله: «وربما كان ذلك اتفاق قرائح، وتحكيكا من غير أن يكون أحدهما أخذ من الآخر»[١١٠]. ويلاحظ أن عبارتي ابن رشيق فيهما شبه كثير من حيث المضمون من عبارة المرتضى السابقة الذكر: «أنني ــ رحمه الله ــ وقذف به خاطره وجرى على هاجسه. . . فكثير ما يلحق الشعراء ذلك فيواردون في بعض المعاني المسبوق إليها وقد كانوا سمعوها فأنسوها» كما أنها متقاربة معها في اللفظ، وكأن عبارتي ابن رشيق جاءتا توضيحاً لعبارة المرتضى أو إعادة لصياغة مضمونها، وبهذا فإن هناك احتمالاً أن يكون القيرواني قد تأثر بالمرتضى في هذه الفكرة أو استفاد من تعليقاته عليها وتحليلاته لها. ويؤيد هذا الاحتمال أن القيرواني يذكر العبارة (اتفاق من غير قصد) ولا يوضح معناها بصورة صريحة، ولكن من سياق حديثه يتبين لنا أنه يميز بين السرقة الصريحة والاتفاق العفوي.

يقول القيرواني في دفاعه عن بيت لابن المعتز مشابه في المعنى لبيت آخر: «وهذا لايكون سرقة

لأنها تكون فاضحة، ولايكون اتفاقاً من غير قصد لأن القصيدة مشهورة ولايمكن لابن المعتز أن يقول لم أسمعها». [١١١] وإذن فالسبب لابد أن يكون التوارد أو الاتفاق العفوي الذي لم يسبقه سماع. ومن الملاحظ أن القيرواني يريد بـ (الاتفاق من غير قصد) هنا، الاتفاق الذي سبقه سماع واحتكاك بين الشاعرين، وبتعبير آخر (السرقة غير الواعية)، وقد فعل القيرواني تماماً كما فعل المرتضى فأورد التصريحين السابقين بعد ذكره لعبارة (اتفاق من غير قصد) وكأنه يريد أن يوضح ما أراد بهذه العبارة. [١١٢]

المعاني مشتركة

لقد ذهب عدد من النقاد من أمثال الجاحظ وابن طباطبا العلوي والعسكري وقدامة بن جعفر إلى أن المعاني شائعة مشتركة بين الجميع، لايختص بها أحد دون آخر، وأن العبرة في الشعر ليست بما يحتويه من معان، وإنما الألفاظ التي تفرغ فيها هذه المعاني وبالبراعة الفنية في صياغتها وتركيبها، لأن الشعر كما يعبر الجاحظ «صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير» [١١٣]. والمعانيّ للشعر كما يقول قدامة بمنزلة المادة الخام ومثلها مثل «الخشب للنجارة والفضة والصياغة»، لذلك فهي «معرضة للشاعر وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر من غير أن تحظر عليه معنى يروم الكلام فيه» [١١٤]. وعلى هذا الأساس انتهى هؤلاء النقاد إلى أن «من أخذ معنى عارياً فكساه لفظاً من عنده كان أحق به» [١١٥]. وإن اشترطوا أن يوضع هذا المعنى في صياغة لفظية جديدة أحسن وأجمل من صياغته السابقة [١١٦] وعلى هذا الأساس أيضاً قرر بعضهم أن تداول المعاني شيء طبيعي مألوف وأن الشاعرلايعاب في استعماله لمعنى سبق استعماله، إلا إذا أخذ هذا المعنى المنظوم بلفظه كله [١١٧] وقد أيد هذه الفكرة حتى القاضي الجرجاني [١١٨]

بقيت الأفكار السابقة شائعة بين النقاد حتى عصر ابن رشيق القيرواني الذي نص على أن [١١٩] «أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى» وأن العلماء يرون أن «اللفظ أغلى ثمنا وأعظم قيمة وأعز مطلباً فإن المعاني موجودة في طباع الناس يستوي الجاهل فيها والحاذق، ولكن العمل على جودة الألفاظ وحسن السبك وصحة التأليف» وبهذا فلا غرابة أن نرى المرتضى متأثراً بهذه الغالبية من النقاد ومتبنياً الأفكار السابقة.

لقد صرح المرتضى بأن [١٢٠] «الخواطر مشتركة والمعاني معرضة لكل خاطر، جارية على كل هاجس». وأن «حظ اللفظ في الشعر أقوى من حظ المعنى» [١٢١] ليس في الشعر وحده، وإنما «في الكلام الفصيح منظوماً ومنثوراً» [١٢٢] ورأى أن المقياس الأساسي الذي يجب أن يعتمد عليه الناقد في

تقييمه للعمل الشعري هو: «التجويد»[٢٢٣] أو بمعنى آخر، «حسن النسج وسلامة السبك وأن تكون العبارة عن المعنى ناصعة وفي القلوب متقلبة»[٢٢٤] ثم أن تكون ألفاظ العبارة المصوغة عذبه منتقاه ملائمة للسياق، ومعرفة مدى براعة الشاعر وفنيته في صياغته اللفظية للمعنى في رأي المرتضى تتم بالموازنة و «ضم قول إلى نظيره ومعنى إلى عديله»[٢٢٥]

والنتيجة الحتمية التي يصل إليها المرتضى بعد تقريره لكل ما سبق هي أن التشابه بين شاعر وآخر أمر وارد وطبيعي لأن المعنى بينهما مشترك مباح لكل منهما. إضافة إلى ذلك فإن العبرة ليست بهذا المعنى المشاع وإنما العبرة بصياغته ووضعه في قالب لفظي فني ملائم. وبناء على ذلك فإن التشابه ذاته إذا حصل لايكون دليلا على السرقة.

وقد ربط المرتضى في عبارته السابقة الذكر فكرة الاشتراك في المعاني بفكرة التوارد فجعل تداول المعاني أو الاشتراك فيها من جملة أسباب الاتفاق أو التوارد غير المتعمد فقال: «يواردون في بعض المعاني المسبوق إليها، وقد كانوا سمعوها فأنسوها، فالخواطر مشتركة والمعاني معرضة لكل خاطر جارية على كل هاجس» وبالتالي فإن اشتراك الخواطر قد يكون سبباً في حدوث التوارد، كما أن التوارد بدوره قد يكون سبباً في حصول التشابه الذي لايصلح أساساً لأن يكون دليلاً على حدوث السرقة.

الصورة الشعرية

رغم أن أفكار المرتضى السابقة الذكر لاتحوي إضافات جديدة في بحث موضوع شركة المعاني وربطها بقضية السرقة، إذ أن غالب أفكاره المتعلقة بهذا الموضوع تكاد تكون صدى لآراء كثير ممن سبقه أو عاصره من النقاد، إلا أن فكرة هامة ربما كان المرتضى فيها سابقا لغيره، وهذه الفكرة هي اختلاف نوعية المعانى المشتركة أو المتداولة، ثم إمكانية تحول بعض هذه المعاني من المستوى العام إلى المستوى الخاص، أي من مشتركة مشاعة أو مألوفة إلى معان جديدة مبتكرة، وذلك عن طريق تغيير صورتها وهيئتها أو هيئة التراكيب اللفظية التي تحملها.

يثني المرتضى في كتابه (الشهاب) على الدواوين الأربعة التي اختار منها مجموعته الشعرية في وصف الشيب والشباب وهي ديوانه، وديوان أخيه الشريف الرضي، وديواني كل من أبي تمام والبحتري فيقول أن هذه الدواوين لم تترك شيئاً من المعاني في أوصاف الشيب. ويضيف إلى ذلك قوله: «فأما بلاغة العبارة عنها (أي عن هذه المعانى) وجلاؤها في المعاريض الواصلة إلى القلوب بلا حجاب، والانتقال في المعنى الواحد من عبارة إلى غيرها مما يزيد عليها براعة وبلاغة أو يساويها أو يقربها حتى يصير المعنى باختلاف العبارة عنه تغيير الهيئات عليه وإن كان واحداً كأنه مختلف في

نفسه فهو وقف على هذه الدواوين مسلم لها مفوض إليها »[١٢٦] والذي يهمنا في هذا النص هو قوله

«الانتقال في المعنى الواحد من العبارة إلى غيرها » ، ثم قوله : «حتى يصير المعنى باختلاف العبارة عنه وتغير الهيئات عليه وإن كان واحداً كأنه مختلف في نفسه» فالمرتضى هنا يشير في هاتين العبارتين إلى أن نقل المعنى الواحد من عبارة إلى أخرى وتغيير الهيئة أو الصورة السابقة التي وضعت فيه تحوله إلى معنى مبتكر جديد، فهو وإن كان واحداً في الأصل إلا أنه في القالب والشكل **اللفظي** الجديد يصبح مختلفاً اختلافاً داخلياً . وبناء على ذلك فإن المعنى المشترك لايبقى مشتركاً بعد استخدام الشاعر له في عبارة وهيئة جديدة خاصة به وإنما يصبح معنى خاصاً ينفرد به هذا الشاعر ويختص به دون غيره ، ولاعبرة بالتشابه الخارجي الذي يحصل بينه وبين معنى آخر من نفس الأصل فهما مشتركان في الأصل ومختلفان في الصورة والواقع ، كاختلاف الولد عن أبيه في الملامح والهوية [١٢٧]

إن المرتضى في تصريحاته السابقة يشير في الحقيقة إلى فكرة الصورة الشعرية التي تحدث عنها عبدالقاهر الجرجاني فيما بعد وناقشها وحللها بشكل أكثر تطوراً من المرتضى ، إلا أن المرتضى سبقه إلى إدراكها وربطها بموضوع الاشتراك في المعاني.

يقول الجرجاني في تعبير يكاد يكون مشابهاً في مضمونه لتعبير المرتضى السابق الذكر: « لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى ، حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها». [١٢٨]

ويعود في موضع آخر ليطبق هذه النظرية على الشعر والنثر عامة فيقرر أنه «لاسبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه بعينه وعلى خاصيته وصفته بعبارة أخرى ، حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لايخالفه في صفة ولا وجه ولا أمر من الأمور، ولا يغرنك قول الناس : «قد أتى بالمعنى بعينه ، وأخذ معنى كلامه فأداه على وجهه ، فإنه تسامح منهم ، والمراد أنه أدى الغرض ، فأما أن يؤدي المعنى بعينه على الوجه الذي يكون عليه في الكلام الأول ، حتى لا يعقل مهنا إلا ما عقلته هناك ، وحتى يكون حالها في نفسك حال الصورتين المشتبهتين في عينك . . [١٢٩] ففي غاية الإحالة ظن يفضي بصاحبه إلى جهالة عظيمة» . ويضرب الجرجاني مثلاً صغيراً ليثبت أن نقل المعنى ووضعه في عبارة مختلفة يؤدي بصورة حتمية إلى حدوث تغير جوهري في المعنى ، حتى لو كان الاختلاف بين العبارتين اختلافا جزئياً [١٣٠]، ثم ينتهي بعد مناقشات وتحليلات طويلة إلى نتيجة ثابتة هي أنه «لايتصور أن تكون صورة المعنى في أحد الموضعين أو البيتين مثل صورته في الآخر البته ، اللهم إلا أن يعمد عامد إلى بيت فيضع مكان كل لفظة منه لفظة في معناها ولا يعرض لنظمه وتأليفه» . [١٣١]

ويزيد الجرجاني نظريته توضيحا فيبين ما يقصده من (الصورة) فيعرفها بقوله: «واعلم أن قولنا «الصورة» إنما هو تمثيل وقياس لما نعلمه بعقولنا على الذي نراه بأبصارنا، فلما رأينا البينونة بين آحاد الأجناس تكون من جهة الصورة، فكأن تبين إنسان من إنسان وفرس من فرس، بخصوصية تكون في صورة هذا لا تكون في صورة ذاك، وكذلك كان الأمر في المصوغات، فكأن تبين خاتماً من خاتم وسواراً من سوار بذلك، ثم وجدنا بين المعنى في أحد البيتين وبينه في الآخر بينونة في عقولنا وفرقاً، عبرنا عن ذلك الفرق وتلك البينونة بأن قلنا «للمعنى في هذا صورة غير صورته في ذلك وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكر، بل هو مستعمل مشهور في كلام العلماء».

مما سبق يتبين أن الجرجاني في الواقع يطرح نفس الفكرة التي طرحها المرتضى من قبل، وإن لم يوضح المرتضى معنى (هيئة) في قوله (تغيير الهيئات عليه)، أي على المعنى، إلا أنه في الواقع يعني بها (الصورة) التي تحدث عنها وعرفها الجرجاني، ومما يدعم هذا الاستنتاج أن الجرجاني نفسه استخدم لفظة (هيئة) بمعنى الصورة أو بمعنى مرادف أو مقارب لها[١٣٣] وهناك احتمال كبير بأن المرتضى استخدم لفظ (عبارة) أيضاً بمعنى (الصورة الشعرية)، فقال: «فأما بلاغة العبارة» ليعني بلاغة الصورة وفنيتها وقال: «والانتقال في المعنى الواحد من عبارة إلى غيرها مما يزيد عليها براعة وبلاغة..» ليعني الانتقال بالمعنى إلى صورة أخرى تزيد على الصورة السابقة براعة وبلاغة، ويدعم هذا الاحتمال تفسير الجرجاني نفسه للفظة (العبارة):

يقتبس الجرجاني من كتاب الشعر والشعراء لمحمد بن عمران المرزباني (ت ٣٨٤ هـ/ ٩٩٤م) ـ أستاذ المرتضى ـ أبياتا من الشعر فيها بيت زعم أن قائله أخذه معنى ولفظاً من بيتين لشاعر آخر، وقد علق المرزباني على هذا الادعاء بقوله: [١٣٤] «ولكنه (أي القائل) لنقاء عبارته وحسن مأخذه قد صار أولى به»، أي بالقول، ويعقب الجرجاني على ذلك بقوله: «ففي هذا دليل لمن عقل أنهم لايعنون بحسن العبارة مجرد اللفظ، ولكن صورة وصفة وخصوصية تحدث في المعنى، وشيئا طريق معرفته على الجملة العقل دون السمع» فإذا كان هذا هو ما يعني المرزباني بلفظة (عبارة) فهناك احتمال كبير أن يستخدم تلميذه المرتضى نفس المصطلح بنفس المعنى إضافة إلى ذلك فإن الجرجاني لم يقصر استخدام مصطلح (عبارة) بمعنى (الصورة) على المرزباني وحده، وإنما قال «يعنون» أي جماعة النقاد أو الأدباء وإذن فهذا هو المعنى السائد للمصطلح المذكور في الفترة ما بين زمن المرزباني وزمن الجرجاني على الأقل، وقد صدر معظم نتاج المرتضى خلال هذه الفترة..

وإذا ترجح الاحتمال السابق فإن قول المرتضى: «من عبر عن معنى متداول بأحسن عبارة وأبلغها فكأنه مبتدئه ومنشئه»[١٣٥] يشير إلى أن أخذ الشاعر لمعنى متداول وصياغة لفظية بليغة جديدة تجعل منه معنى جديداً يختلف في طبيعته وفي صورته عن المعنى الأول، وتجعل من العملية عملية إبداع

جديدة وليست عملية نسخ، وبذلك فإن الشاعر هنا لايعتبر سارقاً وإنما يعد مبدعاً مبتكرا، ومثلما اتفق المرتضى والجرجاني في فكرة تغير المعنى المشترك أو المتداول أو المأخوذ من شاعر آخر في حالة التعبير عنه بعبارة مختلفة، مهما كان شكل هذه العبارة أو حجمها وذلك لتغير صورته في عبارته الجديدة كذلك اتفق الإثنان في النتيجة وهي رفض إمكانية نسبة السرقة للمعنى المأخوذ أو المستعار بعد وضعه في عبارة جديدة.[١٣٦]

فكرة السبق وارتباطها بالسرقة

ارتبطت فكرة السبق ارتباطاً وثيقاً بقضية السرقات الشعرية في النقد العربي في العصر الذي عاش فيه المرتضى، وأساس هذا الارتباط هو الاعتقاد السائد آنذاك بأن السبق هو الأصالة وهو الإبداع نفسه وأنه يعد «فضيلة عظمى»[١٣٧] وبناء على ذلك كان الشاعر السابق إلى المعنى أو إلى استخدام صورة معينة يعتبر بمثابة «المالك الأصلي» لهذا المعنى أو لهذه الصورة، بينما يعتبر اللاحق سارقاً أو مقلداً، وقد عبر القاضي الجرجاني عن هذا الاعتقاد حين صرح بقوله: إن المعنى «المختص» ـ ويعني به المبكر أو المسبوق إليه ـ هو «الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياه السابق فاقتطعه، فصار المعتدي مختلساً سارقا، والمشارك له محتذياً تابعا»[١٣٨]. إن هذا الاعتقاد كان المنطلق الأساسي لتطور مشكلة السرقات. إذ أن دراسة النماذج القديمة ومقارنتها بالنماذج الشعرية الحديثة كشفت عن كثير من النظائر وأظهرت تشابه الشعراء المحدثين مع أسلافهم في كثير من المعاني والصور والألفاظ. وهذا ما دفع عدداً من النقاد من أمثال ابن طباطبا العلوي والقاضي الجرجاني لأن يتصوروا بأن الشعراء القدامى قد استنفدوا المعاني والصور وأن الشعراء المحدثين قد أصبحوا عالة على سابقيهم[١٣٩]. وتجاوز أبو عمرو بن العلاء ذلك فقرر بأن الشعراء المحدثين لم يأتوا بأي جديد وأن «ما كان من حسن فقد سبقوا إليه»[١٤٠].

استند المتعصبون للشعر القديم وخصوم الشعراء المحدثين إلى فكرة السبق واتخذوها وسيلة للتقليل من شأن الشعراء المحدثين، أو ذريعة لتوجيه تهم السرقة ضد من شاءوا من خصومهم. لقد أخذ هؤلاء يتتبعون أشعار المحدثين ويقارنون بينها وبين أشعار القدامى واضعين في اعتبارهم أن أدنى تشابه بين نص لشاعر قديم ونص لشاعر محدث يعني وجود السرقة في النص الأخير، وأن أي معنى أو لفظ في أشعار المحدثين يوجد له نظير في أشعار القدامى يعتبر مسروقا. وبذلك جمع نفر من هؤلاء النقاد من أمثال المهلهل بن يموت، وأبي الضياء بشر بن تميم، وابن أبي طاهر، والآمدي، والقاضي الجرجاني ومحمد بن أحمد العميدي، وابن وكيع التنيسي جمعوا نصوصاً كثيرة لطائفة من الشعراء المحدثين كأبي نواس وأبي تمام والبحتري والمتنبي نسبوها كلها إلى السرقات[١٤١]

لقد قرر ابن وكيع التنيسي (ت ٣٩٣هـ/ ١٠٠٢) بأن «مرور الأيام قد أنفد الكلام فلم يبق لمتقدم على متأخر فضل إلا سبق إليه واستولى عليه»[١٤٢] وبناء على ذلك ملأ كتابه (المنصف) بتهم السرقات ضد المتنبي وشعراء محدثين آخرين. وهكذا قرر القاضي الجرجاني أيضاً بأن الشاعر المحدث قد وقف «بين لفظ ضيق مجاله، وحذف أكثره، وقل عدده، وحظر معظمه، ومعان أخذ عفوها، وسبق إلى جيدها»[١٤٣]، بل أتى على معظمها وأن الشاعر الحديث «إنما يحصل على بقايا: إما أن تكون تركت رغبة عنها، واستهانة بها، أو لبعد مطلبها، واعتياص مرامها، وتعذر الوصول إليها؛ ومتى أجهد أحدنا نفسه، وأعمل فكره، وأتعب خاطره وذهنه في تحصيل معنى يظنه غريباً مبتدعا، ونظم بيت يحسبه فرداً مخترعاً، ثم تصفح الدواوين لم يخطئه أن يجده بعينه أو يجد له مثالاً يغض من حسنه»[١٤٤]. واعتماداً على ذلك حشد في كتابه ما نسب إلى السرقات من شعر المتنبي، وأضاف إليها ما اعتبره هو نفسه سرقات له[١٤٥]، مع أنه كان يسعى إلى الوساطة بين المتنبي وخصومه ويحظر على نفسه ولا يرى لغيره بت الحكم بالسرقة.

لقد كان المرتضى مدركا لخطورة فكرة السبق وعلاقتها بقضية السرقة، لذلك فإنه لم يغفلها وإنما علق عليها وناقشها جنبا إلى جنب مع قضية السرقة وأدلى بآرائه فيها وأشار إلى مدى ارتباطها بالسرقة. وقد ركز في مناقشته على ناحيتين أساسيتين هما:

(١) عدم أهمية السبق إلى المعنى من الناحية الفنية.

(٢) عدم إمكانية إثبات السبق حتى مع افتراض وجود أهمية له.

وهدف المرتضى من مناقشته لهاتين الناحيتين هو إثبات أن السبق لا يعني الأصالة ولا يعني الإبداع، ولا يبرر إطلاق صفة السرقة على معنى أو على شاعر معين.

مع أن المرتضى يعتبر في عداد التقليديين الذين يعتقدون بمثالية وعظمة الشعر القديم وخاصة الشعر الجاهلي - كما سبق ذكر ذلك خلال الحديث عن أسباب اهتمامه بموضوع السرقة، فهو لا يقلل من شأن المحدثين ولا يطعن في أشعارهم ولا يطلق حكما عاما يقضي بأن يكون القدماء أحسن من المتأخرين، فإن «السبق للإحسان لا للأزمان»[١٤٦] في رأيه، وإنما يعظم القدماء لما تميز به غالب شعرهم من نقاء في اللغة وفصاحة وفخامة وعفوية في الأسلوب، أما سبقهم إلى المعاني أو إلى استعمال الألفاظ أو الصور فلا يشكل عنده أية أهمية، فهو يقرر أن من يستنبط معنى بعمل ذهنه، لا يقلد فيه فهو «كالسابق إليه، وإن كان قد وجد له نظير ما عرفه ولا بلغه»[١٤٧]. فالمقياس هنا ليس السبق إلى المعنى وإنما بذل الجهد الشخصي في استنباطه واستخراجه. وبناء على ذلك فلا يعد

سبق الشاعر القديم إلى المعنى مبرراً لتفضيله على الحديث أو اعتبار الأول مالكا والثاني سارقاً أو مقلداً. علماً بأن المرتضى لا يرى للمعنى في حد ذاته قيمة كبيرة، فالمقياس الأساسي للجودة أو التفوق في العمل الشعري عنده هو - كما رأيناه يصرح «الإحسان»، ويعني بالإحسان هنا المهارة الفنية في استخدام المعنى أو في التعبير عنه.

لا يتعمق المرتضى في تحليل نظريته في السبق، ولا يحاول تعليلها وإثباتها بصورة منظمة أو متسلسلة، ولكن هذه النظرية في الواقع مرتبطة بآرائه السابقة المتعلقة بالاشتراك في المعاني، العبارة أو الصورة الشعرية، وتوارد الخواطر. وعلى ضوء هذا الارتباط يمكن أن نختصر على الصورة التالية:

أولا: يرى المرتضى بأن المعاني «معرضة لكل خاطر، جارية على كل هاجس». أي كما يراها الجاحظ «مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية»(١٤٨) وبناء على ذلك فإن الناس يشتركون في العثور عليها وفي استخدامها. فمن الممكن أن يعثر عليها اللاحق كما عثر عليها السابق، دون أن يكون للسابق فضل أو حتى ارتباط، وبهذا فلا قيمة للسبق ولا ميزة للسابق على اللاحق.

ثانيا: يرى المرتضى بأن «حظ العبارة في الشعر أقوى من حظ المعنى»(١٤٩). وقد تبين فيما سبق أنه لا يعني بالعبارة الصياغة اللفظية فقط وإنما يعني الصياغة الشعرية التي تبرز المعنى في هيئة أو صورة خاصة، أو تظهر المعنى القديم في صورة جديدة مختلفة تماماً عن صورته في عبارته السابقة. وعلى هذا الأساس فإن «من عبر عن معنى متداول بأحسن عبارة وأبلغها فكأنه مبتدئه ومنشئه، وما يضره أن سبق إليه اذا كان متفردا بإحسان العبارة عنه». ومن هذا المنطلق فلا يعتبر السبق إلى المعنى فضيلة عظمى بل لا تعتبر له قيمة تذكر.

ثالثا: لقد ذكر فيما سبق أن المرتضى يؤمن بفكرة توارد الخواطر، وأن المعنى قد يخطر في ذهن الشاعر اللاحق تماما كما خطر على ذهن السابق دون أي علم منه أو اطلاع على ما جاء به السابق، وبذلك فإنهما قد يصلان إلى المعنى الذي له نفس القيمة الشعرية أو الفنية - إذا كانت له قيمة شعرية أو فنية - دون أن يكون للأول فضل على الثاني. لهذا فإن الشاعر اللاحق في رأي المرتضى يبقى محتفظا بحقه في المعنى وفضله في استنتاجه أو العثور عليه حتى ولو حصل اتفاق فيه بينه وبين شاعر سابق، فإن تجويز أن حدوث هذا الاتفاق كما يقول: «لا يسلب مدحا ولا ينقص فضلا»(١٥٠).

صعوبة إثبات السبق

وفي محاولة المرتضى للتدليل على صعوبة أو استحالة إثبات (السبق) إلى المعنى وتعيين أو تحديد (السابق) إليه ـ هذا إذا كان للسبق أهمية ـ يذكر تعليلين هما:

١ ـ توارد الخواطر: وهو نفس التعليل الذي استند إليه في رفضه لتوجيه تهمة السرقة إلى شاعر. فهو يعتقد أن احتمال التوارد يمنع من تحديد السابق إلى معنى معين، لأن من يحكم بسبق شاعر إلى معنى معين أو يحكم بتفرده في هذا المعنى «لا يأمن أن يكون فيها لم يبلغه ولا اتصل به، قد ورد ذلك المعنى» على خاطر شاعر قبله «فإن الخواطر لا تضبط ولا تحصر»(١٥٢).

٢ ـ صعوبة تحديد السابق لصعوبة أو استحالة الإحاطة بكل ما قيل من الشعر «ومن ذا الذي يحيط علما بكل ما قيل وسطر وذكر»(١٥٣). فإذا كان يستحيل على الرواية أو الأديب مهما كانت قوة حافظته وسعة اطلاعه ومعرفته بالشعر أن يحيط علما بكل ما قيل من الشعر فكيف يمكنه تحديد السابق. ويضرب المرتضى أمثالا كثيرة على فشله هو نفسه في نسبة السبق إلى بعض الشعراء في بعض المعاني، فهو يقول مثلا: «كنت أظن المتنبي قد سبق إلى قوله:

يحل القنا يوم الطعان بعقوتي   فأحرمه عرضي وأطعمه جلدي

حتى رأيت هذا المعنى واللفظ بعينه لجهم بن شبل الكلابي من أهل اليمامة في قوله:

أخو الحرب أما جلده فمجرح   كليم وأما عرضه فسليم

وعلى هذه الشاكلة يسوق أمثلة عديدة عن معان للمتنبي والبحتري وغيرهما عثر على أمثالها في أشعار القدامى بعد أن كان يظن أنها فريدة لم يسبق إليها(١٥٤). كما أنه يذكر أمثلة أخرى من شعره هو نفسه احتوت على معان ظن هو أنه سابق إليها ثم اكتشف بعد ذلك نظائر لها لشعراء آخرين سبقوه زمنا(١٥٥).

ونظرا لاستحالة أو صعوبة تحديد السابق ـ في رأي المرتضى ـ فإنه يصدر حكما مشابها يحكمه في توجيه تهمة السرقة إلى الشاعر. وهو أنه «يجب أيضا ألا يطلق أحد في معنى من المعاني أنه منفرد فيه وسابق إليه، وإن كان لم يسمع له نظيرا ولا عثر له على شبيه»(١٥٦)، وبهذه النتيجة التي توصل إليها،

وبنفيه لأهمية السبق يكون المرتضى قد أكد رفضه للاتهام بالسرقة، حيث ألغى أحد الأسس الهامة التي بُني عليها هذا الاتهام.

مع أن المرتضى يرفض أن يدعي شاعر بأنه سبق إلى معنى معين أو تفرد فيه فإنه في الوقت ذاته يدرك أن ذلك مما لا يمكن تجنبه دائماًفقد يعجب شخص ما بنص شعري معين إعجاباً كبيرا بحيث لا يكاد يشك في أن صاحب هذا النص قد أبدع فيما قاله إبداعا لم يسبق إليه فيتجاوز كل المحاذير وتتملكه العاطفة فيصدر قرارا يحكم فيه بسبق هذا الشاعر فيما قاله دون تورع أو تثبت وفحص.

وهذا قد يحدث بين الشعراء أنفسهم أيضا. فبعض الشعراء كما يقول المرتضى «قد يبلغ بهم الهوى في الإعجاب والاستحسان لما يظهر منهم من شعر وفضل إلى أن يعموا عن محاسن غيرهم فيستقلوا منهم الكثير ويستصغروا الكبير»[157]. وهذا الإحساس ربما يدفعهم إلى الاعتقاد بالسبق والتفرد في بعض المعاني التي نظموا فيها. وإذا كان ولا بد من ذلك فيجب اتخاذ الحيطة والحذر في الحكم. فالشاعر أو الناقد أو القارىء يجب ـ في رأي المرتضى ـ أن يكون متأنيا متصفا أو معتدلا غير مبالغ في حكمه، فبدلا من أن يطلق حكما جازما قاطعا يفترض منه أن يقول: «في مثل هذا المعنى ينفرد فلانٌ على ما بلغني واتصل بي وانتهى إليه تصفحي وتأملي»[158]. وبذلك يكون قد تجنب المغالاة والتعميم وكان أقرب إلى المعقول أو الممكن. ويطبق المرتضى نفسه هذه الفكرة على المستوى العملي فيقول في معنى لابن الرومي مثلا: «فإنني رأيت هذا المعنى لابن الرومي في قطعة له، وما رأيته لأحد قبله، ويقوى الظن أنه سبق إليه»[159]. وكذلك يقول لبيت شعر لأخيه الشريف الرضي:

«البيت في غاية حسن المعنى واللفظ، وكأنه غريب لأنني لا أعرف إلى الآن نظيره»[160]. فالبيت في معناه ولفظه هنا ليس غريبا فريدا قطعا وتأكيدا وإنما «كأنه غريب». وليس الحكم بالغرابة هنا أيضا خارجا عن نطاق تصور الناقد القائل نفسه فيكون حكما عاما، وإنما ينحصر ضمن حدود معرفته هو نفسه فقط، «لأني لا أعرف». ومعناه أنه قد يعرف غيري له نظير. ثم أن إضافة لفظه (الآن) تحدد الحكم في نطاق الحاضر ولا تخرجه إلا المستقبل، إذ قد يعثر على نظير للبيت في المستقبل. وهكذا فإن المرتضى يضع كل هذه الاحتياطات تجنبا وحذرا من الوقوع في المغالاة أو الخروج عن حدود الإمكان. وهو يسير على هذا المنهج في كثير من تطبيقاته النقدية[161].

من الواضح أن الاقتراح الذي يطرحه المرتضى لا يناقض موقفه السابق من فكرة السبق، فالاقتراح لا يتضمن أي إقرارٍبأهمية السبق، كما أنه لا ينفي صعوبة إثباته، وإن نقل ذلك من حالة الاستحالة إلى حالة الإمكان، إلا أنها تبقى مهمة صعبة على الناقد أو الشاعر.

فكرة السبق بين المرتضى ومعاصريه

يتفق المرتضى مع بعض نقاد عصره في بعض ما طرحه من آراء في موضوع السبق، وخاصة أولئك الذين يقفون موقفا متسامحا من قضية السرقة أو لا يولونها اهتماما كبيرا. ولكنه مع ذلك ينفرد بميزات وإضافات كثيرة. فقدامة بن جعفر يعلق على موضوع (السبق) خلال حديثه عن أوصاف المعاني ويعترض - كما يعترض المرتضى - على من يزعم أن للسبق في حد ذاته أهمية أو أنه صفة تجعل للمعنى ميزة خاصة، فهو يقول[٦٦٢]: «إن المعنى المستجاد إنما يكون مستجادا إذا كان في حد ذاته جيدا، فأما أن يقال له: جيد إذا قاله الشاعر، من غير أن يكون تقدمه من قال مثله فهذا غير مستقيم». ويعلل ذلك بقوله: إن المعاني «لا يجعل القبيح منها حسنا سبق السابق إلى استخراجها، كما لا يجعل الحسن قبيحا الغفلة عن الابتداء بها» فقد يكون المعنى «حسنا جيدا غير طريف ولا غريب، وطريف غير حسن ولا جيد».

إن تصريحات قدامة السابقة وإن كانت أكثر وضوحا وتفصيلا من تعليقات المرتضى على الموضوع، إلا أنها مشابهة لها أو متفقة معها في المضمون، والذي دفع قدامة إلى التقليل من أهمية السبق إلى المعنى هو اعتقاده بأن المعنى الشعري لا يخلق ولا يبلى لكثرة تداوله بين الشعراء، وأن العبرة ليست في العثور عليه وإنما في حسن أدائه، لذلك فهو لا يرى أي داع للبحث عن السابق إليه، ولا للبحث عن المعاني المأخوذة ولا عمن أخذت، وقد جره هذا الاعتقاد إلى عدم الاهتمام بقضية السرقة، كما سبق وأن ذكرنا، وهو يتفق في هذه الأفكار مع المرتضى كما رأينا، إلا أن قدامة في الواقع لا يثبت على إلغاء أهمية السبق إلى المعنى، كما يفعل المرتضى أو كما يظهر لنا في تصريحاته السابقة، وإنما ينسب أهميته إلى الشاعر فيجعل الشاعر متميزا بصفة السبق إلى المعنى بدلا من أن يكون السبق صفة تميز المعنى نفسه. فيقول: «إن الشاعر موصوف بالسبق إلى المعاني واستخراج ما لم يتقدمه أحد إلى استخراجه لا الشعر»[٦٦٣] وبهذا فهو يناقض نفسه مناقضة صريحة. إذ أن من الواضح أنه لا يكون للشاعر السابق إلى المعنى فضل أو صفة مميزة إلا إذا كان لعمله وهو السبق - أهمية. وما دام قد ثبت أنه ليس للسبق أهمية أو قيمة فلا فضل للشاعر في سبقه. وبهذا فإن وجهة نظر المرتضى تكون أكثر اعتدالا ومعقولية واستقامة. فهي تنفي أهمية السبق ولا ترى للسابق أية ميزة إلا إذا كان متميزاً في صياغته للمعنى. وإذن ففكرة المرتضى أو تحليله للموضوع أقوى في دفع شبهة السرقة من فكرة قدامة. إضافة إلى ذلك فإن قدامة لم يتحدث عن إمكانية أو عدم إمكانية تحديد السابق كما فعل المرتضى.

يتفق المرتضى مع أبي هلال العسكري أيضا في إنكار أهمية السبق إلى المعنى. فالعسكري يقرر

بأن «المعنى الجيد جيد وإن كان مسبوقا إليه، والوسط وسط، والرديء رديء وإن لم يكن مسبوقا إليها»[١٦٦٢]. واعتقاد العسكري هذا قائم على أساس أن «المعاني مشتركة بين العقلاء، وإنما يتفاضل الناس في الألفاظ ووصفها»[١٦٦٣]. وهذا التعليل المستنتج وإن كان العسكري يلتقي فيه مع المرتضى إلا أن تعليل المرتضى أدق وأعمق، إذ عبر المرتضى بعبارة أن المعاني (معرضة لكل خاطر وجارية على كل هاجس) بدلا من قوله إن المعاني مشتركة. فهذا التصريح يشمل المعاني المتداولة والمعاني الخاصة التي يمكن أن يتوصل إليها أكثر من شاعر أو يسبق إليها. وقد قال المرتضى بأن (العبارة) هي الأهم. واستخدام كلمة (العبارة) أدق وأوسع من (وصف الألفاظ) التي استخدمها العسكري. فالعبارة تشمل - كما سبق وإن ذكر - الصياغة اللفظية، والصورة أو الهيئة الجديدة للمعنى.

والعسكري يتفق مع المرتضى أيضاً في فكرة أن الشاعرين قد يتواردان على معنى واحد فيكون كلاهما كالسابق إليه، وينتهي إلى ما انتهى إليه المرتضى وهو أن من الصعب معرفة السابق[١٦٦٤]. إلا أن مشكلة العسكري هي نفسها مشكلة قدامة، فهو ينفي أهمية السبق ثم يحوطها إلى السابق فيجعله صاحب الفضل، فهل يقول: «على أن ابتكار المعنى إنما هو فضيلة ترجع إلى الذي ابتكره وسبق إليه»[١٦٦٥]، وبذلك يقع في التناقض كما وقع قدامة، لأنه يعني أن نسبة الفضيلة للسابق معناها إقرار بأهمية السبق.

إن قدامة بن جعفر والعسكري هما في الواقع الناقدان البارزان اللذان تحدثا عن فكرة السبق، أما النقاد الآخرون فمعظمهم يذكرون (السبق إلى المعنى) بشكل عرضي على اعتبار أنه صفة تدل على سمو الشاعر أو سمو النص الشعري، أو أن السبق - كما يرى القاضي الجرجاني - صفة وفضيلة عظمى يقدم على أساسها شاعر على غيره، ولكن دون أن يناقشوا الموضوع أو يدلوا فيه بآراء ظاهرة الأهمية[١٦٦٦].

يمكن أن يستنتج من كل ما سبق أن المرتضى ناقش موضوع السبق مناقشة متميزة وأبدى فيه وجهة نظر فيها كثير من العمق والدقة والاستقامة تهدف إلى تدعيم موقفه من قضية السرقات الشعرية لأنها ترفض أن تكون الأصالة منحصرة في شعر الأقدمين، وأن يكون العثور على فكرة جديدة أو السبق إليها أو إلى استخدامها في حد ذاته إبداعا شعريا يدل على التفوق، وهكذا فهي تغلق الطريق على أولئك التقليديين المغالين في تمجيد الشعراء القدامى ونسبة التقليد وتوجيه تهم السرقات إلى الشعراء المحدثين وبذلك فهي تحجب تهمة السرقة عن طائفة كبيرة من النصوص الشعرية وعن عدد من الشعراء نسبت إليهم تهمة السرقة وهم في حقيقتهم براء من هذه التهمة.

هوامش

(١) أنظر في ترجمة الشريف المرتضى، محمد بن الحسن الطوسي، الفهرست، تحقيق محمد صادق بحر العلوم (المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠/ ١٩٦١)، ص ١٢٥، رجال الطوسي، تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨١/ ١٩٦١)، ص ٤٨٤، إبن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨)، ج٣، ص٣١٣، ياقوت بن عبدالله الحموي، إرشاد الأريب في معرفة الأديب، تحقيق د. س. مرجليوث (ليدن: بريل، ١٩٥٦)، ج٥، ص١٧٣، محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، طهران: مكتبة اسماعيليان، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠)، ج٤، ص٢٩٥، ٣٠٣.

(٢) عبدالرحمن بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (حيدر آباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، ١٣٥٨م)، حوادث سنة ٣٨٠، ج٧، ص ١٥٣ وكذلك ج٧، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٣) أنظر الدراسة التي وضعها كاتب هذا المقال بعنوان الشريف المرتضى ـ حياته ثقافته ونقده، وهي دراسة تحليلية نقدية مفصلة سيتم نشرها قريبا في المجلة العربية للعلوم الإنسانية.

(٤) عز الدين بن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق، محمد ابو الفضل ابراهيم (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٣٧٨/ ١٩٥٩)، ج١، ص ٣٢-٣٣.

(٥) إبن الجوزي، المنتظم، ج٧، ص١٥٣، ٢٧٦.

(٦) إبن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١، ص٤١، محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات، طهران: مكتبة اسماعيليان، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠)، ج٤، ص ٢٩٥، ٣٠٣، عبدالملك بن محمد (أبو منصور) الثعالبي، تتمة يتيمة الدهر، تحقيق عباس إقبال (طهران: مطبعة فردين، ١٣٥٣/ ١٩٣٤)، ج٢، ص ٣٨٠، عباس القمي، الكنى والألقاب (النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٦٩م)، ج١، ٤٢٤.

(٧) أنظر ديوان الشريف المرتضى، تحقيق رشيد الصفار المحامي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨)، ج١، ص١١، ١٠١ وما بعدها، قصيدة طويلة للمرتضى في مدح الطائع، ج٣، ص٨٧-٩٢، وكذلك، ج٢، ص٦٥، ١٨١، ١٢، ٣٧، ٢١٤، ١٨٦، ٢٣٠، وانظر كذلك قصيدته في رثاء الصابي، والتي تبين علاقته الوثيقة به: ج٢، ص٣٤٩-٣٥٢.

(٨) أنظر ياقوت الحموي، الإرشاد، ج٥، ص١٧٣، كمال الدين ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق مصطفى جواد (دمشق: المطبعة الهاشمية، ١٩٦٢)، ج٤، قسم (١) ص ٦٠٠ وما بعدها، علي بن الحسن الباخرزي، دمية القصر، تحقيق سامي مكي العاني (بغداد: مطبعة المعارف، ١٣٩٠/ ١٩٧٠)، ص٢٩، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: الحلبي، ١٣٨٤/ ١٩٦٥)، ج٢، ص١٦٢، الخوانساري، روضات الجنات، ج٤، ص٢٩٥.

(٩) علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٣٩٩/ ١٩٧٩)، القسم٤، ص٤٦٥.

(١٠) الثعالبي، تتمة يتيمة الدهر، ج١، ص٥٣.

(١١) ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٥، ص١٧٣.

(١٢) أنظر عبدالحي بن أحمد بن العماد، شذرات الذهب (القاهرة: مكتبة القدس، ١٣٥٠ ـ ١٣٥١/ ١٩٣٠ ـ ١٩٣٢) ج٣، ص٢٥٦ وما بعدها، إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ (القاهرة: السعادة، ١٩٣٢)، ج٢، ص٥٣.

(١٣) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان (بيروت: مؤسسة الأعلامي، ١٣٩٠/ ١٩٧١)، ج٤، ص٢٢٤، الخوانساري، روضات الجنات، ج٤، ص٢٨٩ ـ ٢٩٩، عبدالله أفندي الأصبهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق أحمد الحسيني (قم: مطبعة الخيام، ١٤٠١/ ١٩٨٠)، ج٤، ص٦١.

(١٤) مصطفى جواد، مقدمة ديوان الشريف المرتضى، ج١، ص١٩، عبدالرزاق محي الدين، أدب المرتضى (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٧)، ص٥٧ ـ ٥٩، عباس القمي، الكنى والألقاب، ج٢، ص٤٨٠ وما بعدها.

(١٥) يضم ديوانه الذي صدر في ثلاثة أجزاء بتحقيق رشيد الصفار قرابة أربعة عشر (١٤) ألف بيت بينما يقول بعض المؤرخين أن ديوانه يشتمل في الأصل على ما يقارب العشرين ألف بيت. أنظر: الشريف المرتضى، الديوان، مقدمة المحقق، ج١، ص١٣٧، وكذلك أنظر: الطوسي، الفهرست، ص١٢٥، علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٧١)، ج٢، ص٢٥٠.

(١٦) للتمثيل على ذلك أنظر الشريف المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد: (أمالي المرتضى)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م)، ج١ص٧، ج٢، ص٩١ ـ ٢٥٠، الشهاب في الشيب والشباب (قسطنطينية: الجوائب، ١٣٠٢هـ)، ص٣، طيف الخيال تحقيق حسن كامل الصيرفي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م)، ص٣٧.

(١٧) الشريف المرتضى، الأمالي ج١، ص٤، ٦٧، ٢٧٩، ٥٧٤، ٥١٨، وج٢، ص٩٥ ـ ٩٦، ٢٥٠، ٣٠٩ ـ ٣١٤، الشهاب، ص٣، ٣٩، ٨٣، طيف الخيال، ص٧٤ ـ ٧٥، ٨٢، ١٢٢.

(١٨) الشريف المرتضى، الشهاب، ص٣، طيف الخيال، ص١٦٨، ١٤٨.

(١٩) الشريف المرتضى، الأمالي، ج١، ص٤، ٢٦، ١٨٩، ج٢، ص٤٣، ٧٥، ٩٥ ـ ٩٧، ١٢٢، ٣٠٩ ـ ٣١٤، ٧٣ ـ ٧٥، ٣٧٢، الشهاب، ص٣، ٣٩.

(٢٠) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ط٤ (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٤/ ١٩٨٣)، ص٩١.

(٢١) أنظر علي بن عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط٢ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٠/ ١٩٥١)، ص١٨٣ومابعدها.

(٢٢) كأمثلة على ذلك أنظر الشريف المرتضى: الأمالي، ج١، ص٥٦٦ ـ ٥٩٧، ٢٨١ ـ ٢٨٢، ٦١٣، ج٢ص٢٤٩ ـ ٢٥٠، طيف الخيال، ص٢٨ ـ ٣٩.

(٢٣) أنظر الشريف المرتضى، الأمالي، ج١ص٥٨، ٢٨٠، ٥٨٠، الشهاب في الشيب والشباب، ص٣٣ ـ ٣٤ ـ ٣٥، ٣٢، طيف الخيال، ص١٤٧ ـ ١٤٩، ٣٣ ـ ٣٤، ٥٤، ٥٨، ٩٩.

(٢٤) العسقلاني، لسان الميزان، ج ٤، ص ٢٢٣، عبدالرزاق محي الدين، أدب المرتضى (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٧) ص ١٢٢.

(٢٥) أنظر، الهوامش، رقم (١٥).

(٢٦) أنظر الحاتمي الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ١٣٨٥/ ١٩٦٥)، ص ١٤٣ ـ ١٤٩.

(٢٧) للأمثلة على مقارنة المرتضى للمعاني المتشابهة بصورة توحي حبه لرواية الشعر واستغلال هذا الاتجاه لإرضاء رغبته أنظر: الأمالي، ج ١، ص ٩٧ ـ ١٠٤ ـ ١٠٥، ١٧١ ـ ١٧٢، ٣٥٨ ـ ٢٥٩، ٢٠ ـ ٥٢٥، ٥٤٨ ـ ٥٤٩، ١٩٧، ١٧٥ ـ ٥٩٨، ٦٠٢ ج ٢، ص ٦١ ـ ٦٧، ١١١ ـ ١١٩، ١٤٠ ـ ١٤٣، ١٦٧، ١٦٩ ـ ١٧٤، ١٧٩، ٢٢٥ ـ ٢٣٠، ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

(٢٨) أنظر المرتضى الشهاب، ص ٧، ٢٦، ٣٠، طيف الخيال، ص ٩٤ ـ ٩٥، ١٤٠ ـ ١٤٢، ١٦٨.

(٢٩) المرتضى، الشهاب، ص ٣.

(٣٠) أنظر: ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ط ٢، وتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٧٤/ ١٩٥٥)، ج ١، ص ٩٠ ـ ٩١، محمد بن طباطبا العلوي، عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٦)، ص ٩، محمد بن يحيى الصولي، أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر وآخرين (بيروت: المكتب التجاري للباعة والتوزيع والنشر، ١٩٧٣م)، ص ١٧٥ ـ ١٧٦، ١٧٧، ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر (بولاق: المطبعة العامرة، ١٢٨٢/ ١٨٦٥)، ص ٤٨٩.

(٣١) أنظر المرتضى الأمالي، ج ١، ص ٩٣، ج ٢، ص ٤٠، ٣١٧.

(٣٢) المرتضى، الأمالي، المصدر السابق ج ١، ص ٦١٠ ـ ٦١١، ٦٢٤ ـ ٦٢٥، ج ٢، ص ٩٣، ٩٥ ـ ٩٧، ٢٣٠، الشهاب ص ٤ ـ ٦، ٨ ـ ٩، ١٠، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٠ ـ ٢٦، طيف الخيال ٨ ـ ٩، ١٠ ـ ١٢، ٢٣، ٢٤ ـ ٢٩، ٣٠ ـ ٣٢، ٣٨ ـ ٣٩، ٤٠ ـ ٤٤، ٤٧ ـ ٥٠، ٦٠، ٦٤ ـ ٧٠.

(٣٣) أشير إلى هذه المواضع من قبل، أنظر رقم س (٧) هنا إضافة إلى المواضع التي تحدث فيها عن موضوعات أخرى لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بقضية السرقة وموضوع السبق أو الأصالة الشعرية، وسيشار إلى هذه المواضع في حينها.

(٣٤) لبعض الأمثلة أنظر المرتضى الأمالي، ج ١، ص ٢٨٠، ٥٢٠، ٥٨، ٥١٨، ٤٣٦، ٤٥٨، ٤٦٢.

(٣٥) المرتضى طيف الخيال، ص ١٤١.

(٣٦) أنظر المرتضى، طيف الخيال، مقدمة المؤلف، ص ٣. يشير المرتضى في هذه المقدمة إلى أنه ألف الشهاب قبل تأليفه لكتاب طيف الخيال.

(٣٧) المرتضى، الشهاب، ص ٧.

(٣٨) ذكر هذا الكتاب في عدد من المصادر التاريخية، أنظر: الطوسي، ص ١٢٦؛ الخوانساري، روضات الجنات، ج ٤ ص ٢٩٤؛ ابن شهر أشوب، معالم العلماء (النجف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠/ ١٩٦١)، ص ٦٩.

(٣٩) أنظر: الطوسي، الفهرست، ص ١٢٥؛ ياقوت الحموي، الإرشاد، ج ٥ ص ١٧٣؛ الخوانساري، روضات

الجنات، ج٤، ص٢٩٤.

(٤٠) أنظر الشريف المرتضى، القصيدة الذهبية في مدح أمير المؤمنين علي بن أبي طالب للسيد الحميري، تحقيق محمد الخطيب (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٠).

(٤١) المرتضى الشهاب ص٧، ٢٦. أنظر كذلك، الحسن بن بشر الآمدي، الموازنة، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٧٣/ ١٩٥٤)، ص٢٨٢ ـ ٢٨٢.

(٤٢) أنظر، الهوامش، رقم (١١).

(٤٣) المرتضى، الشهاب، ص٣٠.

(٤٤) المرتضى، طيف الخيال، ص١٤١.

(٤٥) المرتضى، الشهاب، ص٧، ٢٦، ٣٠.

(٤٦) أنظر: عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (مطبعة الحلبي، ١٣٥٦/ ١٩٣٨)، ج٣، ص٣١١؛ البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط٢ القاهرة: مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، ١٣٨٠/ ١٩٦٠)، ج٢، ص١٧؛ ولقد ورد استخدام مصطلح (أخذ) بالمعنى المذكور في كتب كثيرة، أنظر الشاهد البوشيخي، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢/ ١٩٨٢)، ص٥٤ ـ ٥٨.

(٤٧) للأمثلة على ذلك أنظر: الأمالي، ج١ ص١٠٢، ٤٠٠، ٤١٥؛ الشهاب، ص٧٠؛ طيف الخيال، ص٧ ـ ٩٦ وسيأتي الحديث عن مصطلحي (تركيب، مزج) خلال دراسة فكرة الأصالة عند المرتضى.

(٤٨) ابن رشيق، العمدة ج٢ ص٢٨٢، للأمثلة أنظر: يقول ابن رشيق إن القاضي الجرجاني ألف بعد النظر والملاحظة في باب السرقات أنظر العمدة، ج٢، ص٣٠١.

(٤٩) المرتضى، الأمالي، ج١ ص٤٠٠.

(٥٠) المرتضى، الأمالي، ج١ ص٤١٥.

(٥١) الآمدي، الموازنة، ص١١٥، ٢٥٠.

(٥٢) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص٢١٤.

(٥٣) المرتضى، الشهاب، ص٧.

(٥٤) المرتضى، طيف الخيال، ص١٤١.

(٥٥) أنظر الصولي، أخبار أبي تمام، ص ١٠٠ ـ ١٠١، محمد بن طباطبا العلوي، عيار الشعر، تحقيق، طه الحاجري ومحمد زغلول سلام (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٦)، ص٨ ـ ٩.

(٥٦) المرتضى، الشهاب، ص٧.

(٥٧) أنظر الآمدي، الموازنة، ص٢٨٩.

(٥٨) المرتضى، الشهاب، ص٢٦.

(٥٩) أنظر المرتضى، الشهاب، ص٢٦.

(٦٠) الآمدي، الموازنة، ص ٢٥٠.
(٦١) المرتضى، الشهاب، ص ٧.
(٦٢) الآمدي، الموازنة، ص ٢٥٠، ٩٥.
(٦٣) الآمدي، الموازنة، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩، ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٦٤) أنظر Ahmad Muhammed Al-Matoug: Al-Sharif Al-Murtada Contribution to the Theory of Plagiarism in Arabic Poetry, PH.D Dissertation, University of Pennsylvania of Pennsylvaia 1987, U.M.I no. 8713997, P. 70-78.
(٦٥) المرتضى، الشهاب، ص ٣٠.
(٦٦) المرتضى، الشهاب، نفس الصفحة.
(٦٧) الآمدي، الموازنة، ص ٢٨٨.
(٦٨) أنظر الآمدي، الموازنة، ص ٩٢ رقم (١١١) قول كل الفرزدق وأبي تمام في التشبيه بالهلال، أنظر كذلك ص ٥٠ ـ ٩٥ «سرقات أبي تمام»، ص ٢٥١ ـ ٣١١: «سرقات البحتري».
(٦٩) المرتضى، الشهاب، ص ٢٦.
(٧٠) Alexander Lindey, Plagiarism and Originality, (New York: Harper & Brothers, 1952) p. 6-7
ولمزيد من التفصيل في هذا الموضوع أنظر: Harold Bloom, The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry, (New York: Oxford University Press, 1973)
(٧١) Ibid, p. 324
(٧٢) John Butt, The Augustan age, (Connecticut: greenwood Press, Publishers, 1976) P. 105, 10 Landey Plagiarism and Originality P.79, 240.
(٧٣) Lindey, Plagiarism and Originality P.7.
(٧٤) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١.
(٧٥) المرتضى، الشهاب، ص ٧.
(٧٦) المرتضى، الشهاب، ص ٢٦.
(٧٧) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١.
(٧٨) المرتضى، الشهاب، ص ٧.
(٧٩) أنظر كذلك الهوامش، رقم (٧)؛ المرتضى، الأمالي، ص ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ٢٥٨، ٣٠٥).
(٨٠) المرتضى، الشهاب، ص ٢٩.
(٨١) المرتضى، الشهاب، ص ٢٨.
(٨٢) المرتضى، الأمالي، ج ١، ص ٣٠٥. أبو العيناء هو محمد بن القاسم الهاشمي.
(٨٣) المرتضى، الأمالي، ج ١، ص ٣٠٥، وللاطلاع على مزيد من الأمثلة أنظر نفس المصدر ص ٣٠٦، ٤١٥، ٩٩، ١٠٢، ١٧٢، ٤٠٠.

(٨٤)القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ٢١٥ .

(٨٥)القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ٥٢، ١٦٠ ـ ١٦٢ .

(٨٦)أنظر محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ت)، ص ٢٩١ ـ ٢٩٤ . للمزيد من التفصيل حول مخالفة الجرجاني لمبدأه في الحكم بالسرقة أنظر: ما كتبه محمد كل من مصطفى هدارة، مشكلة السرقات الأدبية في النقد العربي، ط٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٥٨)، ص ١٢٢ وما بعدها؛ محمود السمرة، القاضي الجرجاني الأديب الناقد (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٩م)، ص ١٩٣ ـ ١٩٤، ٢٠٢ ـ ٢٠٤ .

(٨٧) من بين النقاد المعاصرين الذين أسبغوا على الجرجاني الصفات المذكورة الدكتور محمد مندور: أنظر: محمود السمرة، القاضي الجرجاني الأديب الناقد، ص ١٦٧ ـ ١٦٩؛ محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٤٦ وما بعدها.

(٨٨)أنظر المرتضى، الشهاب، ص ٧، ٢٦، ٣٠ في ترديد المرتضى لذكر فكرة التوارد.

(٨٩)أنظر في تعريف الحاتمي للموارد، كتاب حلية المحاضرة، ص ٨٠ ـ ٩٩، نقلا عن محمد مصطفى هدارة، مشكلة السرقات الأدبية في النقد العربي، ط٢ (بيروت: المكتب: الإسلامي، ١٣٩٥/ ١٩٧٥) ص ١٠٩؛ د. أحمد مطلوب، معجم مصطلحات البلاغية وتطورها (بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦م)، ج٢، ص ٣٧٨.

(٩٠) Josep. J.T. Shiply. Dictionary of World Literary Terms, Boston. (1970) P.52, see also lindey, Plagiarism and Originality, P. 25-ff.

(٩١)الأمدي، الموازنة، ص ٤٧ .

(٩٢)أبو هلال العسكري، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٣٧٨/ ١٩٥٢)، ص ٢٣٠ .

(٩٣)أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد الصقر سلسلة ذخائر العرب (١٢) (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، ص ١٨٥ .

(٩٤)المرتضى، الشهاب، ص ٧ .

(٩٥)المرتضى، ص ٣٠، انظر كذلك ص ٢٩ .

(٩٦)المرتضى، الشهاب، ص ٣٠ .

(٩٧)القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ١٨٦ .

(٩٨)المرتضى، طيف الخيال، ص ٩٥ .

(٩٩)المرتضى، طيف الخيال، ص ٩٥، ١٤١؛ وكذلك الشهاب، ص ٧ .

(١٠٠)المرتضى، الشهاب، ص ٣٠ .

(١٠١)المرتضى، الشهاب، ص ٧ .

(١٠٢) أنظر Lindey, Plagiarism and Originality, P. 252. June Downey, "the unconscious", in Creative Imagination, (New York, Harcourt, Brace and Company Inc. 1929), pp. 55-6; Herbert Rread, "The sy- gi ogy of art: the receptive aspect" in, Art Now, (New York: Harcourt, Brace & Company,), pp. cho 48-53.

(١٠٣) See Lindey Plagiarism and Originality, p. 185, 251,-8.

(١٠٤) المرتضى، طيف الخيال، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(١٠٥) William. A. Edwards, Plagiarism, (Combridge: the minority press, 1933) لمزيد من التفصيل والتحليل لعملية التأثر والأخذ غير الواعي و (الأبوة المجهولة للعمل الفني) انظر ما كتبه (هارولد بلوم Harold Bloom) The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry, p. 77-92, 139-156.

(١٠٦) المرتضى، طيف الخيال، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(١٠٧) Lindey, Plagiarism and Originalk, p. 252; Broadwey jurnal Vol. 1, p. 212, April 5, 1845.

(١٠٨) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤٢.

(١٠٩) الآمدي، الموازنة. ص ١٣.

(١١٠) إبن رشيق، قراضة الذهب، تحقيق الشاذلي بويحيى (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٧٢)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١١١) إبن رشيق، قراضة الذهب، ص ٨٢.

(١١٢) إبن رشيق قراضة الذهب، ص ٨٣، أنظر كذلك الصفحات ٨٠ ـ ٨١، ٥٤، ٨٥، يشير القيرواني إلى أسباب الاتفاق الذي قد يحصل بين الشعراء.

(١١٣) كتاب الحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط ١ (الحلبي، ١٣٥٦/١٩٣٨)، ج ٣، ص ١٣٢.

(١١٤) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق س.أ. بونيباكر (ليدن: بريل، ١٩٥٦)، ص ٤.

(١١٥) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٧٥/١٩٨٤)، ص ٤٨٣.

(١١٦) العسكري، الصناعتين، ص ١٩٦. ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ٧٦.

(١١٧) العسكري، الصناعتين، ص ١٩٧.

(١١٨) الوساطة، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

(١١٩) إبن رشق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدبه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٧٤/١٩٥٥)، ج ١، ص ١٢٧.

(١٢٠) المرتضى، طيف الخيال، ص ٩٥.

(١٢١) المرتضى، الشهاب، ص ٧٩.

(١٢٢) المرتضى، طيف الخيال، ص ٣٩.

(١٢٣) المرتضى، الشهاب، ص ٤٢.

(١٢٤) المرتضى، طيف الخيال، ص ٢١.

(١٢٥) المرتضى، الشهاب، ص ٣.

(١٢٦) المرتضى، الشهاب، نفس الصفحة.

(١٢٧) المرتضى، الشهاب، نفس الصفحة، أنظر بقية النص قوله: «ورأيها تستغني عما سواه» .
(١٢٨) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٥٨ .
(١٢٩) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢٦١ .
(١٣٠) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، نفس الصفحة .
(١٣١) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٨٧ .
(١٣٢) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥٠٨ .
(١٣٣) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٥٠٩ .
(١٣٤) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٨٦ .
(١٣٥) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٦٧ .
(١٣٦) عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٨٣، ٢٥٩. من المفيد جـدا قراءة دراسة كمال أبو ديب لمفهوم الصورة الشعرية وفكرة اختلاف المعنى في عملية البناء الشعري عند الجرجاني ومقارنة آراء الجرجاني بوجهة نظر (Clenth Brooks) ونقاد آخرين في اللفظ والمعنى الشعري وعملية البناء في القصيدة، فالمقارنة وضعت في الدراسة لتزيد من توضيح فكرة الجرجاني وتبرز ما تميز به في مناقشتها، وهي بدورها تزيد في توضيح وجهة نظر المرتضى في الموضوع ، أنظر كمال أبوديب، Al- Jurjani's Theory of Poetic Imagery, (Wilts: Aris & Phillph ltd, 1979), pp 52 - 55.
(١٣٧) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ٢٧٤ .
(١٣٨) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ٨٣ .
(١٣٩) أنظر محمد بن طباطبا العلوي، عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٥٦)، ص ٨ـ٩، الجرجاني، الوساطة ص ٢١٤ـ٢١٥ .
(١٤٠) القيرواني، العمدة ج ١، ص ٩٠ .
(١٤١) أنظر المرزباني، الموشح، ص ٤٠٨ـ٤٢٢، ٤٣١؛ إبن منظور الأفريقي، أخبار أبي نواس (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٤)، ج ١، ص ١٧٦؛ الآمدي، الموازنة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٥ (بيروت: دار المسيرة، ١٩٨٧م)، ص ٥١، ١٠٣، ٢٧٤، ٣١٢ـ٣١٤؛ القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (بيروت: دار القلم ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص ٢٠٩؛ محمد بن أحمد العميدي، الإبانة عن سرقات المتنبي، تحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١)، مقدمة المحقق، ص ٦ .
(١٤٢) المنصف في النقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره، تقديم وتعليق محمد رضوان الداية (دمشق: دار قتيبة، ١٤٠٢/ ١٩٨٢)، ص ٧ .
(١٤٣) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ٥٣ .
(١٤٤) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ٢١٤ـ٢١٥ .
(١٤٥) القاضي الجرجاني، الوساطة، ص ٢١٦ـ٤١٢ .
(١٤٦) المرتضى، الشهاب، ص ٣ .
(١٤٧) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١
(١٤٨) عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبين، (٤ج)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط ٢ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٠/ ١٩٦٠) ج ١ ص ٧٦ .

(١٤٩) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٦٨ .
(١٥٠) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١ ـ ١٤٢ .
(١٥١) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١ .
(١٥٢) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١ .
(١٥٣) المرتضى، الأمالي، ج ٢، ص ٤١ النص الذي أورده للكلابي يتكون من بيتين استغنينا عن الأول لكفاية الثاني في الدلالة على ما يريد المرتضى قوله أو إثباته .
(١٥٤) المرتضى، الأمالي، ج ٢، ص ٤٠ ـ ٤١ .
(١٥٥) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٣٩، ١٤٠ .
(١٥٦) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١ .
(١٥٧) المرتضى، الأمالي، ج ١، ص ٦٠ .
(١٥٨) المرتضى، طيف الخيال، ص ١٤١ .
(١٥٩) المرتضى، الشهاب، ص ٣٩ .
(١٦٠) المرتضى، الشهاب، ص ٣٣ .
(١٦١) المرتضى، الأمالي، ج ١، ص٥٤٦، الشهاب، ص ٩١، ٩٧، طيف الخيال، ص ٦، ٧، ١٤٣ .
(١٦٢) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تصحيح س. أ. بونباكر S.A bonebakker (ليدن: بريل، ١٩٥٦)، ص ٨٣ .
(١٦٣) نقد الشعر، ص ٨٣ .
(١٦٤) الصناعتين، ص ١٩٧ .
(١٦٥) الصناعتين، ص ١٩٦ .
(١٦٦) الصناعتين، ص ١٩٦ ـ ١٩٧ .
(١٦٧) الصناعتين، ص ١٩٦ .
(١٦٨) أنظر، محمد بن يحيى الصولي، أخبار أبي تمام (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧)، ص ١٠٠ . محمد بن حسن الحاتمي، الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره، تحقيق محمد يوسف نجم (بيروت: دار صادر، ١٣٨٥/١٩٦٥)، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ . الجرجاني ق. الوساطة، ص ٢٧٣ .



مناقشات

القيمة التشكيلية في مناظر التليفزيون والمسرح

د. عبد المنعم عثمان*

* أستاذ مساعد بأكاديمية الفنون بالقاهرة ـ له العديد من الأعمال في ميدان تصميم ديكور المسرح والتليفزيون كما شارك في المعارض التشكيلية ببعض أعماله.

مقدمة

تأثر التصوير الحديث والمعاصر بالموسيقى، في النزعة إلى الابتعاد عن التمثيل الواقعي للحياة، ولكن الوسائل التصويرية الأخرى مثل السينما والتليفزيون ظلت تؤكد على الموضوع والحركة، ولم يكن لها تأثير في الحركة الفكرية المعاصرة مثل ما ظهر في التصوير والنحت أيضا في مناظر المسرح المعاصر.

ولقد ظهرت بعض الأعمال التليفزيونية والسينمائية منذ سنوات قليلة تحمل قيما تشكيلية معاصرة وكأنها أحست بهذا القصور باعتبار أن الفكر الإنساني والتذوق الفني نشاط متشابك ومتصل بعضه البعض. وما ظهرت قيمة فنية في فرع من الثقافة أو الفنون إلا وتردد هذا في الفنون الأخرى. إلا أن ذلك لم يحدث ولم يشاهد في الأعمال التليفزيونية العربية حتى الآن. وإن كان المسرح قد سبقها في عدة أعمال طليعية هامة.

التليفزيون والتشكيل

لم يعد تطابق الحقيقة المرئية لعناصر الطبيعة والعلاقات الواقعية بينها، لم يعد تطابقهامع مفردات العمل الفني التشكيلي هو معيار الحكم على قيمة العمل، لأن الفنان المعاصر قد تخلص من هذه الارتباطات الشكلية التي كانت تشده إلى تلك المظاهر في الطبيعة، وأصبح انعكاسا للنشاط الإنساني الذي تتضمنه حضارة اليوم، بالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي تتصف به، والتغير

والتطور والانطلاق في كل مجالات الحياة، كل ذلك كان لابد للفنّ أن يتأثر به ويكون انعكاسا له ومعبرًا عن جوهرها، وليس تسجيلا لها، كذلك لم يعد الفن اليوم تسلية ولكنه أصبح موضوعا صعبا على المتذوق العادي فهمه، لأنه يراه يحوي مضمونا فلسفيا، مبهورا به، محركا لحواسه ونبضات قلبه، ولكنه أيضا يشكل مفهوما فكريا يخاطب عقله.

والتلفزيون وسيلة تعبير فنية غير اعتيادية وهو يسير ويشترك مع الفنون الأخرى التشكيلية في حقيقة كونه تكوينا مرئيا يسقط على سطح ذي بعدين، لذلك كانت معالجة مادته الفنية بما يزخر به الفن التشكيلي من قيم جمالية معاصرة ضرورة هامة.

والتليفزيون أيضا وسيلة للتسلية كما هو وسيلة للتثقيف والتذوق الفني، وله أثره الفكري والاجتماعي من خلال المضامين الفكرية والحضارية التي يبثها بمادته الفنية. ويعتبر التليفزيون وسيلة فنية تجمع صفات ثلاث وسائل هي: المسرح والإذاعة والسينما. وإذا ما قورنت الدراما والأغاني على المسرح وعلى شاشة التليفزيون وجد أن الغرض من المسرحية هو أن تمثل وتشاهد من جميع الأشخاص الموجودين في المسرح. أما العرض الاستعراضي أو المسرحية في التليفزيون فهي تقدم إلى مشاهدين وفق ما تراه الكاميرا، إذ أن التليفزيون يقوم أساسا على التصوير.

لذلك فإن مصمم الديكور في العروض التليفزيونية يجب عليه تفهم مادة العرض وطرازه ونوعيته، وفهم الأسلوب الذي سوف تقدم به هذه المادة. كذلك عليه معرفة نوعية الأشخاص المؤدين وخصائصهم من الناحية اللونية في الملابس والعلاقات الدرامية التي تربط بينهم، والترابط القائم بين الكلمة المؤداة أو المعنى الذي يقصده الفني أو الممثل وبين الناظر، هذا الترابط يكون ضروريا لإحداث الأثر المطلوب، فالرؤية الفنية بعناصرها من النقطة إلى الخط والمساحة والشكل واللون والحجم والإضاءة تلعب دورا هاما في تدعيم وإثارة الأحاسيس الكامنة لدى المتذوق، وتمثل التكوينات ذات العناصر الناعمة التي تتسم بالانسيابية الشديدة نوعية من التعبير تتلاءم مع هذه الصيغة، أما الخطوط والتكوينات ذات الأشكال والعناصر الحادة فإنها تعبر عن القسوة في العواطف وإثارة الأحاسيس، وهي نوعية أخرى، كما أن الأساليب التشكيلية المتعددة المعبرة عن المادة الدرامية والاستعراضية ومنها السريالية والرمزية والتجريدية، استخدمت كأداة وسيلة للوصول إلى المعاني والمشاعر، كذلك للتعبير عن توافق الحياة وانسجامها، حيث ترمز الأشكال والألوان والخطوط إلى معان وقيم جمالية ودرامية.

وعناصر التكوين هي الخط والشكل والكتلة والحركة، وهي ذات دلالة فكرية ونفسية

ودرامية، تولد استجابات متشابهه تقريبا مع معظم المشاهدين. وهي تستخدم عند الفنانين بأسلوب دقيق، وتكون لغة قادرة على نقل الأحاسيس والأفكار إلى المشاهد.

وتختلف الخطوط بأنواعها؛ فهي واقعية بتلك الأشكال التي تحددها ومنها أيضا الخالية بتلك التي تحددها أيضا في جو خيالي، وبها تكون الأشكال مستقيمة أو مائلة، ومنها ما هو وهمي، بانتقال عين المشاهد من مشاهدة شكل أو عنصر من عناصر اللوحة أو الديكور إلى غيره، وهي ذات تأثير هام في التكوين لأنها تولد الحركة والجاذبية، وفي المسرح تتكون مثل هذه الخطوط بحركة الممثل داخل الديكور أو حركة الضوء في هذا الفراغ المسرحي ومن ثم فإنه ليس من المستحب أن تكون محتويات اللوحة في مواقع متماثلة لأنها لا تولد الديناميكية التي تأتي من صراع العناصر باختلافها.

والخطوط المستقيمة تعطي إحساسا بالقوة والمنحنية توحي بالنعومة والرقة كما بينا، كما توحي الخطوط الأفقية الطويلة بالهدوء والاستقرار، والرأسية بالقوة والوقار، أما المائلة فهي توحي بالحركة والديناميكية والصراع والقوة أما الخطوط غير المستقيمة فإنها تلفت النظر أكثر من غيرها المستقيمة، وهكذا تستخدم الخطوط الرأسية مع الأفقية لتكمل نجاح التكوين. وتلغي الرتابة كما أن الخطوط المنحنية لابد أن تستكمل بخطوط رأسية وأفقية.

أما الشكل فهو تلك المساحات والأحجام المادية وغير المادية، بتلك التي تخلقها حركة العين في انتقالها من عنصر إلى آخر، أي أن هناك في اللوحة أشكالاً مادية وأخرى وهمية لا وجود لها إلا في خيال وذهن المتفرج، والأشكال الوهمية هذه منها ما يكون رابطا للعناصر التشكيلية في مقدمة اللوحة التشكيلية أو مكونات الديكور المسرحي أو التليفزيوني، ومنها ما يربط بين الأعلى والأسفل، وغالبا ما تكون الأشكال على شكل مثلث أو مربع أو مستطيل أو أشكال هندسية متداخلة، والشكل المادي الدائري يستحوذ على انتباه المتفرج وخاصة إذا ما كان هذا الشكل من عناصر ضوئية تحيط بالممثل أو المغني أو الراقص.

والكتلة تستحوذ على اهتمام المشاهد ـ مثل المساحة والخط، بما لها من حجم وتوازنات مع العناصر الأخرى في الفراغ المسرحي أو اللقطة التلفزيونية.

والحركة عنصر هام في العمل الفني ولها فاعلية في التكوين على المسرح وكذلك في الصورة التليفزيونية والسينمائية وهي تخلق عدة معان وقيم تشكيلية ودرامية وجمالية، ولها دلالات كتلك التي تندفع من اليمين إلى اليسار فهي قوية، بعكس الأخرى التي تأتي من اليسار، كذلك، تلك التي

تنطلق من أسفل إلى أعلى فإنها ترمز إلى السمو والعكس في تلك التي تهبط من فوق إلى أسفل، أما الحركة المائلة فإنها تلك التي تحمل في طياتها معاني درامية. والحركة هنا إما بالممثل أو بعنصر تشكيلي مثل الضوء كذلك يمكن أن تتمثل الحركة المائلة في كثير من العناصر الثابتة بإمالة الكاميرا في الديكور التليفزيوني والسينمائي. فينتج عنها خطوط ديناميكية مائلة، ومن ثم يمكن مضاعفة التأثير الدرامي لأحد التماثيل أو المباني أو حتى وقوف الممثل بالمعالجة المائلة.

وتوحي الحركات المائلة المتقاطعة بالقوى المتعارضة، والحركة المندفعة توحي بالحيوية والمرح، أما الحركة المنتشرة أو المتشعبة من نقطة واحدة فإنها توحي بالطرد كما في تموجات المياه عند إلقاء قطعة من الحجر بها. وينطبق كل ذلك على حركة الممثل وحركة كل عنصر من عناصر التشكيل والديكور بما فيها الإضاءة كعنصر تشكيلي.

واللقطة الجيدة في الديكور الاستعراضي التليفزيوني هي تنظيم جديد ومبتكر للعناصر المكونة له في وحدة مترابطة، كما أن موقع الممثل أو المغني وعلاقته بعناصر الديكور التشكيلية لا يقل أهمية عن أي عنصر تشكيلي آخر في الديكور لأنه كائن تشكيلي، ويجب أن يشترك مصمم الديكور مع المصور والمخرج في تحديد حجم ومكان هؤلاء، وتحديد العلاقات التشكيلية التي تتولد بينهم من مساحات وأحجام وألوان وإضاءات وفراغات.

كما أن التنوع في التكوين يشكل جانبا هاما في القيمة الفنية، مع الحفاظ على وحدة الأسلوب في تحقيق التكامل بين عناصره الفنية والجمالية والتكنيكية حتى لا ينحصر الديكور في تكوينات نمطية مملة تكون عبئا على مشاعر وأحاسيس المتفرج.

وللبعد الزمني نفس أهمية الأبعاد المكانية، ونفس أهمية العناصر التشكيلية، فالصورة المتحركة على شاشة التليفزيون عبارة عن تعاقب صور مختلفة يمثل فيها الديكور جزءا من الحركة، وتظل العلاقات المكانية والزمانية بين العناصر المختلفة كما هي من الناحية الجمالية، أو تتنوع من منظر إلى اخر، أو في نفس المنظر من زاوية إلى أخرى إذا ما تقدم الممثل أو المغني أو الراقص نحو الكاميرا أو ابتعد عنها، أو أخذت لقطة استعراضية أو رأسية أو استخدمت عدسات خاصة مثل عدسات "الزوم"، وفي هذه الحالة يصبح للبعد الزمني أهمية خاصة تتطلب التنوع والتغيير باللون أو الضوء أو تحريك الأشكال، ولهذا تلعب الكاميرا دورا هاما في استخدام زوايا التصوير من خلال اللقطات المتداخلة أو المتصادمة وغيرها من الحرف التكنيكية.

ويشترك المصور مع مصمم الديكور في تكوين اللقطات واختيارها للتصوير، كما أن تكوين

المنظر بالعناصر التشكيلية يتطلب الحس المرهف الذي لا يقل أهمية عن الحدث و الحوار الدرامي لجذب انتباه المشاهد.

إن الاستعراض في التليفزيون يتطلب التنوع في استخدام زوايا التصوير وتعددها، فتأخذ الكاميرا أوضاعا جديدة لتقوم بخلق إطار "كادر" تتوفر فيه القيم الجديدة في التشكيل، هي زواية التصوير في التكوين الجيد، والمكون من المغني أو الراقص مع الديكور، لإيجاد البيئة التشكيلية، بمفرداتها الخيالية أو الواقعية، أو السريالية، كما نشاهدها في الصور المرفقة لهذه الدراسة، فالمصور هنا يتكاتف مع مصمم الديكور، محاولا خلق عالم من الرؤى الجديدة التي لا تتأتى إلا بهذه اللقطات، والتي تعتمد في مفهومها على القيم الجمالية في الفن الحديث المعاصر.

الفن التشكيلي

والقيمة التشكيلية في الفن الحديث والتي يستمد مفهوم الديكور المعاصر فكره منها، هي تلك القيمة التي تضمنها ذلك الإنتاج الفني الذي أبدعه الفنانون التشكيليون ومنهم التكعيبيون والوحشيون والتعبيريون والسرياليون والتجريديون.

وتنهج هذه الأعمال طرقا جديدا وصياغة مبنية على المساحات البسيطة الملونة كما في أعمال فان جوخ مشحونة بالتعبير الصادق، وكان ذلك ذا تأثير عند الانطباعيين، حتى أصبح الفن صورة صادقة للحياة ومعادلا لها وليس للواقع المرئي بالعين.

إن بناء الصورة في المدارس التشكيلية الحديثة والمعاصرة تكشف عن جماليات ومفهوم جديد للقيمة الفنية، فالتشكيلات التجريدية التى تختلف باختلاف الطرق المتعددة للتعبير الفني يمكن دراستها واستيبانها عند دراسة الطرق الأدائية في تكوين الصورة الخاضعة لنظام مبني على وحدات أساسها مركبات من الخط والمساحة والكتلة واللون. وكل هذه العناصر تطور معناها وفعاليتها داخل العمل الفني بما تحمله من قيمة ومخاطبة لذوق الإنسان المعاصر.

ولقد أظهرت الحركة الحديثة نمطين أو ثلاثة من الفن، وهي أنماط من أصل مشترك ولكنها في النهاية اختلفت في السمات، أحد هذه الأنماط نشأ في روسيا خلال الأعوام التي سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة وسمي بالمذهب السوبرماتي[١]، واستخدمه لمواد صناعية (كالصلب والحديد والزجاج وغيرها) كان مستلهما مباشرة من المثل الوظيفية لحضارة الآلة (كبير المفسرين للنظرية هو كازمير ماليفتش Kasimir Malevich (١٨٧٨ ـ ١٩٣٥) ولقد عمل الفن السوبرماتي بصفة عامة طبقا

لقواعد الفن التجريدي، مثله مثل غيره من أنواع أخرى طالما سعى نحو مثل جمالية مستقلة، وظهرت جماعتان من هذه الأنواع واستخدمتا مصطلحاتها الفلسفية الخاصة، وإحدى هاتين الجماعتين كانت فرعا من الحركة الروسية التي كان يتزعمها نعوم جابو Naum Gabo وأنطون بفنر Antoine Pevsner، وتعرف معظم أعمال هذه الحركة بأنها ذات ثلاثة أبعاد وتسمى الإنشائية، أما الجماعة الأخرى فقد نشأت في هولندا كتطور لحركة[٢] Ingend still وعرفت باسم "جماعة الأسلوب"، ومن هذه الجماعة انفصل "بيات موندريان" بنفسه عنها وأطلق على نظريته وعمله اسم "المذهب التشكيلي الجديد" وكل هذه الجماعات كانت منتسبة إما لفلسفة في الفن مشتركة أو يتعرف القانون على التطورات المعاصرة في العمارة والتصميم الصناعي ولعل أهمها جماعة "باوهاوس" Bauhaus التي تزعمها "والترجروبيوس Walter gropius" في فيمار ثم في ديسو من عام ١٩١٩ إلى ١٩٢٨.

ولقد استخدم الإنشائيون كلمة "الواقع" لوصف أعمالهم ولكنهم بذلك أرادوا أن يوضحوا أن غرضهم يرمي الى خلق واقع "جديد" هو حصيلة لنشاط يقتصر على استخدام العناصر المطلقة للمكان والزمان، حتى أنهم رفضوا استخدام اللون كوسيلة تصويرية بسبب طبيعته العارضة.

وفي الوقت نفسه حافظوا على المدلول الإنساني لنشاطهم، وقال "جابو" إن الصور المرئية التي يبدعها الفنان، بالرغم من استقلالها عن العلم والتكنولوجيا ـ تتجاوب مع سيكولوجية البشر عموما، وتنقل إحساسات الفنان إلى مشاعر الناس، فإدراك الإنسان لوجوده هو حجر الأساس لكل المبتكرات البشرية[٣].

والسريالية كما تتضح في الصورة المرفقة، حركة قامت في عام ١٩٢٤ وشرحت فلسفتها في البيان الذي أصدره الشاعر أندريه بريتون Andre Breton. والحركة لا تقتصر على الفنون التشكيلية وإنما تضم الشعر والدراما بل علم النفس والفلسفة.

والمبدأ الاساسي لهذه المدرسة هو أن هناك عالما أقرب إلى الحقيقة من العالم المعروف، وهذا العالم هو عالم العقل اللاشعوري ومع أن السيرياليين يعترفون بلوتريا مون Lautrea mont. كأستاذ لهم. (أغاني مالدورو وهو دون شك منجم حافل بالخيال المسرف بالغرابة).

إن السيريالية لم تكن لها فعالية لولا "سيجموند فرويد"، فهو المؤسس الحقيقي لهذا الاتجاه، فكما يجد فرويد مفتاحا لتشابكات الحياة وتعقيداتها في مادة الأحلام، كذلك يجد الفنان السيريالي خير إلهام له في نفس المجال، إنه لا يقدم مجرد ترجمة لأحلامه. بل إن هدفه هو أنه يستخدم

أية وسيلة تمكنه من النفاذ إلى محتويات اللاشعور المكبوتة . ثم يمزج هذه العناصر حسيا يتراءى له بالصور الأقرب إلى الوعي ، بل أيضا بالعناصر الشكلية في أنماط الفن المألوفة . السيريالية ليست على التخصيص فن اللاشعور، هذا المفهوم لأهدافها أكاديمي فوق ما ينبغي . إنما السريالية فن لا حدود له ولا قيود لـه من أي فرع . والفكرة التي يقـوم عليها هي استرداد كل ما للشخصية العقلية من قوة ، عن طريق ما يسميه بريتون "الانحدار المدوخ داخل أنفسنا" .

وهي تؤمن بوجود خفية في اللاشعور ، وإذا نظرنا إلى السريالية كحركة فنية نجدها تختلف كل الاختلاف عن جميع المدارس المعاصرة الأخرى .

يقول أندريه بريتون في مقدمة لكتاب يشتمل على لوحات من الحفر السريالي للفنان ماكس أرنست بعنوان "المرأة مائة رأس Max Ernest La Femme 100 Tetes . إن "ماكس إرنست" هو اليوم صاحب أروع مخ تعاوده الأشباح ولا أظن أن أحدا ممن شاهد عمل ذلك الفنان قد يناقض هذا الرأي ، ولكن لماذا معاودة الأشباح ؟ أعتقد أن مستر بريتون سيجيب بأن هذا خير من الضجر . فالتمثال في مكانه المناسب على حد قوله لا يثير أي اهتمام - في حين أنه إذا وضع في حفرة أصبح مثارا للدهشة وهكذا بالنسبة إلى الوجود عموما : فهو معتم لا رونق فيه حيث نألفه ، ووظيفة الفن هي قلب عربة التفاح أي قلب الأوضاع رأسا على عقب، وذلك لانتزاع الأشياء من موضع الأمان المستقرة فيه، وغرسها في أماكن لم تعرفها قط اللهم إلا في الأحلام ، وكثيرون من النقاد الذين يستغرقهم المضمون الغامض لرسوم مثل رسوم "ماكس إرنست" لا يتوقفون لتأمل مزاياها الجمالية بل يدينونها على الفور باعتبارها علم نفس أو أدبا أو أي شيء ما عدا الرسم . مثل أولئك النقاد ، يكشفون بهذا عن ضيق أفقهم لأنهم إذا غضوا الطرف عن الرمزية ، لاكتشفوا (إذا توفرت عندهم الحساسية غير المتحيزة) السحر الذي لاحد له في اللون والتكوين والرسم ذاته .

ومن فناني العصر الذين اهتموا بالمفهوم الحديث في الفن "بول كلي" و "كاندنسكي" و "جوزيف ألبرز" و "موهلي ناجي" وجميعهم من جيل فناني العصر الحديث ، اهتموا بالشكل وإيجاد قانون الوحدة الشكلية ، وهذا الاتجاه يهتم بدراسة الرؤية من خلال عين المتفرج وكيفية إدراك الأشكال ، وتقوم نظريتهم على عدة دلالات للفراغ ، فالفنان يبدأ بالجزء والجزء المجاور له حتى يصل إلى الكل، وهكذا الكل إذا ما كان متكاملا ومتوافقا من حيث النسبة أو التوافقات والتراكيبات اللونية وقانون الألوان المتقدمة والمرتدة ، وهكذا كان اهتمام هؤلاء الفنانين بدراسة العناصر بدقة من حيث التعامد والأفقية والجاذبية والمغناطيسية للأشكال لإنشاء عمل متكامل في المجال المرئي .

كذلك كانت بعض أعمال "بيكاسو" التي توضح استلهاما للفنون البدائية والزنجية

والشعبية ، وتظهر فيها الهندسيات والعلاقات التركيبية ، هذا التراكب بدوره يؤدي إلى الشفافية ولقد استمد هذا الفنان وغيره عناصرهم من الطبيعة وجوّدوها وشكلوا منها عناصر جديدة في أعمالهم ، إما في تباين للمساحات والأحجام أو في تباين الألوان لتأكيد قانون الشكل والأرضية أو ما نسميه السيادة والتبعية متسمة بالإيقاع والحركة وتحقق بذلك ما نسميه بالطاقة في التكوين ، بالإضافة إلى تقنين الاتزان لجميع العناصر في إطار موحد ومتكامل .

ولقد اهتموا بالتباين والتدرج في الحجم وتقارب المستويات في حركة الحذف والتراكب والشفافية .

إن الفنون الحديثة والمعاصرة جميعها تتطلع إلى الموسيقى ، فقد اتجهت الموسيقى وخاصة الرومانتيكية صوب الأسلوب التصويري ، ونزعت كثيرا نحو الوصفي أو السردي القصصي كما هو واضح في موسيقى "برليوز" وغيره ، على أن برامز وآخرين على ما لهم من طابع رومانتيكي إلى حد ما ، عادوا أدراجهم نحو الصيغة الشكلية واللاتمثيلية ، وهو تأكيد منهم على نوع التصميم القائم على الفكرة الأساسية (Thematic) في الموسيقى ، غير أن الطراز التصويري ظـــل حيا على يد "دي بوس" و "استرافنسكي" . وانضم التصوير الطليعي إلى الموسيقى الخالصة في النزعة إلى التباعد عما يسمى "القيم الأدبية" أي عن التأكيد على التمثيل الواقعي ، ولكن حدث في الوقت نفسه ، أن الوسائل التصويرية الحديثة مثل السينما والتلفزيون ظلت واقعية بعناد مع تأكيد على مادة الموضوع والحركة ، ولم يكن للنزاعات الطليعية في هذه الفنون "السينما والتلفزيون" مثل ما ظهر في التصوير والنحت [٤].

لقد حصرت الأعمال التلفزيونية العربية نفسها في أشكال وأنماط تقليدية ، إما زخرفية في وحداتها للأغاني والاستعراض أو واقعية للدراما "عمارة داخلية وخارجية ، واقعية التفاصيل" دون أن يكون لها دور وتأثير درامي أو جمالي مع المادة المعروضة لأنه لم يكن هناك من يرى هذه القيم العصرية ويحاول تناولها من خلال تعاون مصمم ديكور ومصمم إضاءة ، ومصور وعقل مبدع ومحرك لهذا كله ، وهو المخرج الذي يوجه العمل ، فلم نسعد برؤية جديدة بها من القيم الشكلية والتشكيلية ما يهز مشاعرنا وينقلنا إلى عالم ممتع غير تقليدي ، مثل ما نراه في الأعمال التلفزيونية الأجنبية من دراما ومنوعات ، تكوينات "كادرات" جديدة توفرت من مجهود بذل في اختيار وابتكار زوايا تصوير جديدة للديكور ووحدات وعناصر تشكيلية تساعد في إبراز هذا المعنى ، وهذا المفهوم . "أنظر اللوحات المرفقة وهي تصور "كادرات" لأغاني غربية . توفر فيها مفهوم رؤية تشكيلية معاصرة يقترب مفهومها من اتجاه "سريالي" وهو الجمع بين عناصر واقعية بعلاقات غير طبيعية . . . . تطور في الرؤية وفي التناول يؤكد مدى احتياج المخرج العربي لمثل هذا الإنتاج الفني الراقي . ليجدد هذه

الأشكال النمطية والتقليدية التي نراها دائما وانحصرت في مجموعة من " اللمبات " التي تضاء وتطفأ في تكرار سقيم .

المسرح :

وفي المسرح كان فاجنر (١٨١٣-١٨٨٣) يرى أن الحقائق لا يمكن أن يتحقق التعبير عنها بالوسائل التي تنادي بها الواقعية ، وهي الملاحظة والتحليل . فالفن يستطيع التعبير عن الحقيقة فقط إذا استطاع أن يحرر الإنسان من العرف والمألوف ، ولذلك كان فاجنر يسعى إلى أن يُخلص المتفرجين من حياتهم اليومية والكيان الذي تعودوه عن طريق الدراما التي وصفها بأنها دراما غمست في نبع الموسيقى السحري"[٢] .

وقد كان الرمزيون يرون أن المناظر يجب أن تقتصر على لوحات توحي بلا نهائية الزمان والمكان .

خطا المسرح خطوات سريعة نحو مسايرة الفن التشكيلي الحديث من خلال نشاط فناني العصر الحديث . واشتراكهم في بعض الأعمال المسرحية " الباليه " . فقد كان بيكاسو في أعماله التصويرية أكثر بعدا عن الأشكال الواقعية المحددة . وأخذت تكسو لوحاته شاعرية الرؤية . ولقد مر بمراحله العديدة من التكعيبية حتى التجريدية . وكذلك ذلك بأعمال أخرى لفنانين آخرين مثل شاجال وكاندنسكي .

لقد ظهر في تلك الفترة بالمسرح انعكاس هذا المفهوم - واتضح ذلك باستخدام المستويات الهندسية العديدة التي أعطت للممثل إمكانيات أوسع للتعبير الدرامي ، في حرية حركته الرأسية والأفقية والأمامية والخلفية مما أوجدت إيقاعات جمالية في الرؤية المسرحية . وكان ذلك منذ عام ١٩٠٠ " كريج وآبيا " وفي نفس الوقت كانت أعمال " الباليه " التي تشارك بيكاسو وليجيه وآخرين في إبداع تصميمات " مناظر " مسرحية ، توفر فيها هذا المفهوم . " أنظر الصور المرفقة "

أما عن قيمة الإضاءة فهي عنصر تشكيلي هام في الديكور المعاصر ولقد اتضحت قيمتها الفنية والشكلية ، وأصبحت الأجهزة التي كان المخرج في الماضي يفزع من ظهورها في الصورة مثل الكشافات في سقف المسرح ، أصبح الآن يحرص على استخدامها و إظهارها كاثنا وعنصرا تشكيليا . وأضيف لها عنصر آخر وهو الحركة ، من خلال متابعتها للمادة المعروضة ، وأصبح المغني أو الراقص والمساحات اللونية المتحركة ، والشعاعات والحزم الضوئية المتحركة متأثرة بالموضوع ومؤثرة فيه ، راقصة معه ومغنية برفقته .

وهكذا ظهرت المدارس والاتجاهات العديدة في الفكر والفن ، وظهرت الأشكال الجديدة والرؤى الحديثة في الفن التشكيلي والمسرح . وتكشفت قدرة اللون كأداة فعالة في التشكيل ، وعنصرا من عناصر العمل الفني في الديكور المسرحي ، وأصبح اختيار اللون مرتبطا بذوق العصر وحساسية الرؤية والاتجاه إلى الاستخدام الخلاق « الابتكاري » للون ، وقد تعامل الفنان مع اللون كأداة تعبيرية لها معان فلسفية وسيكلوجية وفسيولوجية وكعنصر من العناصر المؤثرة في قيمة العمل الفني غيرت مفهومه وشكله .

السينما

وفي السينما يتضح في أفلام ميكل أنجلو أنتونى Michel Anglo Antonion تغير كامل في لون الأشياء التي تكون الديكور ، مما يعطيها قيمة درامية ويجعلها أداة فعالية ترقى إلى مستوى الشخصية في العمل الفني ، فتجد الحشائش المطلية باللون الأرجواني والخضار المصبوغ في كشك لونه أسود ، وهي إشارة إلى حالات ذاتية للذهن البشري تخلق انطباعة عقلية نشطة ، ويقول ستانلي كوفمان Stanley Kayfmann عن فيلم أنتونى «الصحراء الحمراء» لم أعرف فيلما آخر يقوم فيه قدر كبير من التوتر والحساسية بين حركة القصة وبين الأماكن التي تتحرك فيها القصة مثل هذا الفيلم ، فنرى كومة البراميل الصفراء والزرقاء تبدو لنا في البداية مضببة خارج نطاق الضبط البؤري ، عبر السور المصنوع من السلك ، فتظهر ككتلة متماسكة زرقاء وصفراء ، وفي الخلفية عندما يتسع المنظر الطبيعي نرى المدخنة وهي تنفث في السماء الزرقاء الباردة دخانها ذا اللون الأصفر الليموني(٧) .

كذلك هناك من الأفلام التي تزخر بالمعاني والرموز التي تتضح من خلال وحدات اللغة الحزينة التي تكون تلك الصور الشعرية الحزينة والتي تقترب في تكوينها وتتابعها من عناصر اللوحة التشكيلية الأخاذة . فيلم « ساتيريكون فيليني » الذي ينتمي إلى فئة العجائب الفنية والبصرية أكثر مما ينتمي إلى عالم المنطق والوضوح ، إنه تعبير شعري خاص ورؤية فنية لها مميزاتها وأبعادها ، تختلف كل الاختلاف عن العروض السينمائية التي اعتدنا رؤيتها والتي تسير منطلقة من بداية حتى تصل إلى نهاية وتحمل مضمونا ومعنى يختلف بين الوضوح والإبهام ، والفيلم يقول أشياء كثيرة وبقوة تصل أحيانا حد التجريح دون أن يضل دقيقة واحدة عن هدفه الرئيسي وهو تصوير مجتمع ينهار دون أن يستطيع الإمساك بسبب واحد يمنع انهياره المحتوم . إن المشاهد في «ساتيريكون» مذهلة ما في ذلك شك ، فالصور تتعاقب وراء بعضها البعض خلابة آسرة كل واحدة منها لوحة متكاملة يختلط فيها التركيب الموزون مع اللون المدروس بعناية في إيقاع متناسق .

ونحن نرى ونتأمل ونغرق في فيض عارم من الجمال قل أن رأينا مثيلا له على شاشة السينما، فالصور تتوالى مدهشة لتسجل بتواليها الرؤية الشعرية الحادة لهذا الفنان الذي صنعها وأرادها أن تكون شهادة وحد سكين ومرآة.

نفس الكوابيس والهواجس والأحلام والرؤى والمعتقدات التي اعتدنا أن نراها متناثرة في أفلام «فيليني» السابقة تجمعت كلها وانتقلت مرة واحدة لتحل في روما القديمة. هذه القصة التي تصور الخطيئة أصبحت عند «فيليني» مرعبة مروعة وروما التي يصورها لم تعد إلا برجا كبيرا للخطايا، تطل منه السماء مليئة بالأجساد المشوهة وبالوجوه التي أكلتها المساحيق وبالعيون التي مات النور في مآقيها، مليئة بالرجال الذين لم يعودوا رجالا، وبالنساء اللاتي فقدن أنوثتهن، وبالوحوش من كل نوع، مليئة بالمجانين وبالملوثين الذين يتساقطون بين الظل والنور أمام سماء نراها أحيانا سوداء وأخرى حمراء مشتعلة وكأنها تنذر بنهاية العالم [٨].

كانت صور هذا الفيلم تتميز بصفة التشكيل المعبر بألوانه الداكنة العميقة والتي تحقق أعلى درجة من التأثير الدرامي في وجدان المشاهد. هذا التأثير يشابه تماما التعبير الموجود في لوحة بيكاسو «جرنيكا» والتي تأتي بعملية البناء والتأثير الدرامي من داخلها ومن وحداتها التشكيلية المعاصرة، سواء في الخطوط والألوان وديناميكية الحركة بين الوحدات، والشحنة المأساوية التي تغلف اللوحة هي نفسها تلك التي تكسو صور الفيلم، فهذا الصراع الذي يتمثل في عالم الضوء والظل، بتلك الجثث في الساحة المريضة، واللون الذي ينحصر فقط في الأبيض والأسود والرمادي يضفي عمقا وتأثيرا دراميا لهذا التكوين، هو نفسه تلك المناطق ذات الظل والضوء في الفيلم. وهكذا يقترب العمل الجيد في السينما من لغة التشكيل المعاصر. الاهتمام بقيمة اللون والضوء والخطوط في إحداث أثر عاطفي ووجداني لدى المشاهد.

وفي السينما المصرية «فيلم المومياء» ١٩٧٠، قام المخرج شادى عبدالسلام بانتقاء ألوان معينة كانت لها قيمة درامية وجمالية في مشهد جنازة الرجل العجوز «والد البطل» وقد غلب على هذا المشهد اللون الأرجواني الحزين المقبض، وكان أصلح أداة تشكيلية للتعبير عن الموضوع.

إن حركة تطوير الفن عموما لا تأتي إلا عن طريق الإبداع، والديكور في التليفزيون والسينما والمسرح جزء هام في العمل الفني، وله عوامله التي تساعد في إبرازه، ولقد تطورت بعض الفنون الأخرى عندما توصلت إلى معرفة الحقيقة عن طريق الحدس وليس عن طريق الذهن بخطواته التحليلة كما فعل الطبيعيون، لأن الحقيقة التي يعبر عنها بالحدس قادرة على إثارة شعور الإنسان

التذوق، وبذلك يكمن المعنى والأهمية لهذه الأعمال.

إن القول بأن الفن يعبر عن العصر، يدل ضمنا على أن أنواع الفنون التي تنتج ومنها ديكور الاستعراض والدراما في التلفزيون وكذلك المسرح تؤثر فيها إلى حد كبير عوامل وظروف الخاص بها ذلك العصر، كما يدل ضمنا نتيجة لهذا على أن هناك انسجاما أساسيا واتساقا بين الفن وغيره من المظاهر الثقافية لذلك الزمان والمكان.

إن الغرض من كل هذا هو تعريض الجمهور لإثارة وصدمة شعورية تعتمد على مفاجأته بغير ما تعود عليه من مشاهدته من أشكال طبيعية وواقعية، وسوف يتساءلون ولكنهم سيكونون في حالة من اليقظة والوعي لاستقبال هذا المفهوم الجديد واحترام القيم الدرامية والجمالية لشكل الديكور المبتكر.

إن المتفرج يتوق إلى رؤية جمال نفاذ يحرك النفس ويستقر فيها بشحنة عاطفية انفعالية، تدفع الإنسان إلى تقبل الحياة وليس إلى الهروب منها.

- بعض الأعمال التي تتوفر فيها القيمة التشكيلية المعاصرة:

صورة لأغنية غربية التقطت من شاشة التليفزيون المصري

يتضح في هذا التكوين ملامح من الفن المعاصر «السريالية» فهذا التكوين يجمع صورة لجسر بوحدات معمارية رشيقة، يصل بين جبلين مرتفعين، يسير عليه قطار مضاء ليلا، والإضاءة مع وحدات الأعمدة والنوافذ الضوئية وشكل الإنسان يقف فوق القطار، رؤية جديدة في التشكيل البصري، ابتعدت عن الرؤية الطبيعية للأشكال وعلاقاتها مع بعضها.

لقد اصبح الفن غير مبال بالفضاء البلاستيكي الذي تميز به منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، هذا الفضاء البلاستيكي باعتبار أنه قاعدة المدى الفضائي لفن الرسم يفرض الخضوع لعدد من القواعد أصبحت مبتذلة. كما أنه يفرض طريقة وترتيبات محدودة في معالجة الضوء، وعددا من عوامل التأثير في المنظور الفضائي للوحة، وفي مرتكزات التركيب العام، وغيرها من أصوليات تراثية عديدة ومتى أدركنا ما تنطوي عليه جميع هذه الأمور من رقابة، أدركنا أنه من الطبيعي جدا أن يحاول الفنان العربي تجاوز هذه القواعد، ومنها المنظور، بغية الحصول على إبداعات جمالية [٩]. وكما هو واضح في أعمال «سلفادور دالي» و «شاجال» و «بيكاسو» وغيرهم من فناني

العصر.

صورة التقطت من شاشة التلفزيون لأغنية غربية وفي هذا التكوين حاول المخرج خلق تكوينات وعلاقات تشكيلية تتوفر فيها القيم الجمالية، بعلاقات مبتكرة. تجمع ما بين العنصر البشري « الإنسان» والطبيعة . ويلاحظ وجه الشبه بين تلك العلاقات والصورة المرفقة أسفل الصفحة وهي لأحد الفنانين العالميين المعاصرين .

لقطة من التليفزيون لأغنية غربية، ويلاحظ الجمع بين الإنسان الحي والتمثال . مما كان موجودا في فن التصوير أيضا في الصورة الأخرى .

من أعمال ماكس إرنست **Max Ernest** الرسام الفرنسي .

بناء فني نعرف أن وراءه تدخلا وتغييرا فعليا في البنية العقلية لهذا الإبداع، لأنها تخضع في ظاهرها للعقل الباطن، ولأن التركيبات تشتمل على تغير في العلاقات الفضائية التقليدية بينها .

من أعمال الرسام الفرنسي Max Ernest (١٨٩١ ـ . . . .) ويعتبر أحد مؤسسي المدرسة السريالية .

فرناند ليجيه **FERNAND LEGER**
أحد التصميمات للباليه عام ١٩٣٦

الهوامش :

(١) supermatism وهي كلمة مشتقة من superame ومعناها الأعلى .
(٢) Ingend Still ومعناها الأسلوب الشاب .
(٣) هربرت ريد : الفن اليوم ترجمة محمد فتحي وجرجس عبده ، دار المعارف - مصر - ١٩٨١ ، ص ٨٠ .
(٤) المرجع السابق ص ٩٦ .
(٥) التطور في الفنون «الجزء الثالث» نقله إلى العربية عبدالعزيز توفيق وآخرون - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٢ ص ٤٠٨ .
(٦) رشاد رشدي «دكتور» نظرية الدراما من أرسطو إلى الآن - مكتبة الأنجلو - القاهرة ، ص ١٧٤ ص ١٧٦ .
(٧) سعد عبدالرحمن قلج : جماليات اللون في السينما . الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٥ ، ص ١٤٩ .
(٨) رفيق الصبان «دكتور» : مجلة الفنون - المجلد الأول - العدد الأول سنة ١٩٧١ ، ص ١٢٦ .
(٩) إيتان سوريو : الجمالية عبر العصور - ترجمة ميشال عاصي دكتور - بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٨٦ .

المراجع :

(١) Jose Pierre Surrealism Barron's - woodbury
(٢) John Russell the meanings of modern art Thames and Hidsun


آفاق المعرفة

بعض مظاهر الحياة الاجتماعية في بلاد الشام عصر الحروب الصليبية

دكتور/ قاسم عبده قاسم*

* أستاذ بقسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الكويت

عالم الفكر ٣٦٠

مدخل إلى الدراسة ـ التركيب السكاني في بلاد الشام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ـ تأثير الحروب الصليبية على بنية المجتمع ـ العادات والتقاليد ومدى تأثر الصليبيين بها ـ خاتمة.

جاءت الحركة الصليبية نتاجا للتطورات التي صنعت تاريخ أوربا الكاثوليكية قبل القرن الحادي عشر الميلادي من جهة، كما كان نجاحها نتيجة للظروف التاريخية التي حكمت الشرق العربي الإسلامي والدولة البيزنطية آنذاك من جهة أخرى. وإذا كانت البابوية قد نجحت في قيادة الغرب الكاثوليكي تحت الراية الصليبية بحيث اتخذت الحركة الصليبية شكلها المعروف تاريخيا عبر المعارك التي دارت رحاها على أرض العالم العربي الإسلامي وفوق الأرض البيزنطية؛ فإن التشرذم السياسي في المنطقة العربية وضعف الإمبراطورية البيزنطية كان من أهم عوامل نجاح الفرنج في زرع مملكة وبعض الإمارات الصليبية فوق الأرض العربية.

لقد نال العالم العربي الإسلامي، الذي مزقته الخلافات والمنازعات المستمرة بين حكامه، ضربة مفاجئة في أواخر القرن الحادي عشر أثارت الذعر في أوصاله. فقد كانت السلطة السياسية في هذه المنطقة موزعة بين خلافتين كبيرتين: الخلافة العباسية السنية في بغداد، والخلافة الفاطمية الشيعية في القاهرة. وبسبب منازعتهما العقيدية والسياسية تحولت بلاد الشام إلى ميدان مثالي لهذا التنافس؛ فتوزعت قواه السياسية بين عدة كيانات أو إمارات صغيرة المساحة بالغة الضعف والوهن. ثم دخل الأتراك السلاجقة لنجدة الخلافة العباسية التي نجح الفاطميون في الوصول إلى عاصمتها، وحاولوا إحداث انقلاب في السلطة. [1] وأقاموا لأنفسهم عددا من الإمارات الصغيرة إلى جانب

الإمارات الأخرى التي كانت قائمة بالفعل قبل قدومهم . وكانت كل خلافة من الاثنتين تعتبر الأخرى مغتصبة للسلطة وتدعي لنفسها الشرعية الكاملة . ومن ناحية أخرى فإن المصالح المكتسبة للحكام المحليين في بلاد الشام والعراق ، إلى جانب مصالح السلاجقة في فارس ، حالت دون تعبئة الجهود العربية الإسلامية الهائلة ، سواء على المستوى الاقتصادي ، أو السكاني ، لمواجهة الغزو والاستيطان الصليبي .

! هذه الفوضى السياسية كانت من أهم عوامل تقدم الصليبيين حتى تمكنوا من أخذ مدينة بيت المقدس في الخامس عشر من يوليو ١٠٩٩م [٢] . وعلى مدى جيلين كاملين استغل الصليبيون حال الدهشة ووالعجز التي استولت على المنطقة العربية الإسلامية لتدعيم غزواتهم وخلق دولة وكيان استيطاني تمكن من الصمود في مواجهة القوى العربية الإسلامية على مدى قرنين من الزمان تقريبا .

وعندما بلغ التوسع و الاستيطان الصليبي ذروته كانت قد مرت حوالي خمسين سنة ثبت خلالها عجز محور القاهرة ـ دمشق عن أي عمل مشترك لمواجهة العدو الصليبي ، فقد عجزت الكيانات الصغيرة في بلاد الشام عن التعاون في خلق جبهة واحدة بسبب الشك والمرارة التي خلفتها المنازعات والحروب طوال القرن السابق ، كما ثبت أن مصر ، بكل مواردها الاقتصادية وقوتها البشرية ، أضعف من أن تقوم بالمهمة بمفردها . وعلى الرغم من أن اتفاقيات سريعة عقدت بين القوى السياسية في بلاد الشام وبين مصر بقصد العمل المشترك ؛ فإن هذه التحالفات السريعة كانت تنفصم بنفس السرعة التي عقدت بها . وقد كان انعدام الثقة وقصر النظر السياسي وراء هذا الفشل على محور القاهرة/ دمشق .

بيد أن رد الفعل العربي الإسلامي ، الذي تأخر كثيرا ، بدأ من الموصل حيث كان حكامه من "آل زنكي" يدينون بالولاء للسلطان السلجوقي في فارس . ومن ناحية أخرى كان هذا نتيجة للتغير الهام الذى طرأ على المعسكر العربي الإسلامي ؛ إذ أن تدفق أعداد اللاجئين الهاربين من وجه الصليبيين إلى مناطق العالم العربي الإسلامي أثار مشاعر الغضب والاستياء العام ضد حكام المنطقة ، وسرعان ماتطورت هذه الحركة لتأخذ شكلا شعبيا تبلور حول " الجهاد " ، فريضة وشعارا التف حوله أبناء الأمة العربية الإسلامية لخوض الحرب ضد الفرنج "الكفار" . وإلى جانب النشاط الشعبي العام في سائر أنحاء المنطقة العربية ، أخذ المفكرون والمثقفون من قادة الرأي العام يدبجون الكتب والرسائل التي تتحدث عن فضل الجهاد والمجاهدين ، وفضائل بيت المقدس التي كانت محور الصراع ورمزه الواضح . وبات العالم العربي الإسلامي في جوٍّ أريجه الحماسة الدينية ، وشعاره الجهاد ، وهدفه أن يتم تحرير الأرض العربية المسلمة من الأسر الصليبي .

وكان نجاح عماد الدين زنكي في الاستيلاء على مدينة الرها سنة ١١٤٤م [٣] نذير شؤم للوجود الصليبي كله؛ إذ كانت أول إمارة صليبية على أرض الشرق العربي الإسلامي، كما أنها ارتبطت بالتراث المسيحي الباكر على نحو جعل مكانتها العاطفية كبيرة في نفوس المسيحيين. وواصل نور الدين محمود، ابن عماد الدين زنكي وخليفته، سياسة الهجوم على الكيان الصليبي؛ ولكن إمارة دمشق كانت حائلا دون تنفيذ خطة نور الدين لتوحيد المنطقة، كما أن نورالدين واجه مساعدة الصليبيين لحاكم دمشق كما واجهها أبوه من قبل. ثم جاءت ظروف الحملة الصليبية الثانية، وهجومها الفاشل على دمشق ليقلب الموازين؛ فيثور أهل دمشق على حاكمها ويطلبون من نور الدين محمود أن يتولى حكم مدينتهم. [٤]

في تلك الأثناء كانت الخلافة الفاطمية على ضفاف النيل في مرحلة الشيخوخة، وبدا أن الخلافة التي كانت قوية مهابة لم يعد لها سوى ظل باهت من سطوتها، وباتت مثل الرجل المريض ينتظر الجميع موته لتوزيع تركته. فقد تعاقب على عرش الخلافة الفاطمية في القاهرة مجموعة من الخلفاء الضعاف، وانتقلت السلطة الفعلية إلى الوزراء. وحدث أن نشب صراع حول كرسي الوزارة بين شاور وضرغام، وكانت هذه فرصة أمام كل من نور الدين محمود، وأماريك (عموري) ملك بيت المقدس الصليبي للتسابق على الفوز بمصر التي يمكن أن تحسم الصراع بمواردها الكبيرة. وانتهى الأمر حين اختارت جماهير المصريين الوقوف مع قوات نور الدين محمود، وفي طيات هذا الصراع تلقى صلاح الدين الأيوبي أول دروسه عن حقائق الصراع العربي/ الصليبي. وقد توجت المرحلة بنجاح جيوش المسلمين ـ بقيادة صلاح الدين ـ في استعادة بيت المقدس وتقليص المساحة الصليبية على خريطة بلاد الشام وأعالي الجزيرة.

لكن التفكك والمنازعات التي استغرق فيها الحكام الأيوبيون ـ بعد وفاة صلاح الدين الأيوبي ـ أطالت فترة الصراع مائة سنة أخرى، ولم تحسم سوى بعد نجاح سلاطين المماليك في توحيد مصر والشام وبقية المنطقة العربية. وفي سنة ١٢٩١م قاد السلطان الأشرف خليل الجيش المصري الذي تعاون مع الجيوش التي خرجت من فلسطين وبلاد الشام في الاستيلاء على عكا ـ آخر المعاقل الصليبية ـ وأسدل الستار على الفصل الأخير من قصة الوجود الصليبي فوق الأرض العربية.

هذه الأحداث ـ التي عرضنا لخطوطها العريضة باختصار وتركيز ـ استمرت طوال مايقرب من مائتي سنة كان الكيان الصليبي موجودا أثناءها فوق الأرض العربية. وكان لهذا الوجود إفرازاته الذاتية على المستوى العسكري والاقتصادي والثقافي والاجتماعي. فقد كان هناك مجتمع، أوربي كاثوليكي يتوطن أرض الشرق العربي الإسلامي وتحت سماء بلاد الشام، وكان طبيعيا أن يتأثر بالثقافة

السائدة، والمجتمع المحيط، والتراث الحضاري للمنطقة بوجه عام. كذلك كان لوجود هذا الكيان الاستعماري الاستيطاني الغريب تأثيره على الكيان الاجتماعي الأصيل في بلاد الشام من ناحية، وعلى شكل الحياة الاجتماعية آنذاك من ناحية أخرى.

والحقيقة أن بلاد الشام تضم تركيبة سكانية متعددة العناصر؛ ففي عصر الحروب الصليبية كانت التركيبة السكانية تضم عناصر عربية، وأخرى تركية وكردية وأرمنية، وبيزنطية، وسوريانية. والسبب في هذا الفسيفساء السكاني يرجع ـ في تصورنا ـ إلى سببين رئيسيين: أولهما يتمثل في الامتداد الشاسع والموقع المتوسط لبلاد الشام، وثانيهما يتجسد في ذلك الثراء التاريخي المتمثل في تعدد الحضارات التي نمت وازدهرت في ربوع بلاد الشام من ناحية أخرى. بيد أن هذا لايمنع من القول بحقيقة تاريخية مؤداها أن المنطقة كانت ـ بشكل عام ـ داخل النسيج الكلي للحضارة العربية الإسلامية عندما بدأت الحروب الصليبية.

فمن المعروف أن بلاد الشام كانت موطنا لبعض القبائل العربية منذ عصور موغلة في القدم، كما أن الفتح الإسلامي لبلاد الشام فتح الطريق أمام قبائل عربية جديدة استقرت في مناطق متعددة من بلاد الشام، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر كانت القبائل العربية تنتشر فوق مناطق متنوعة؛ بل إن بعض العائلات الكبيرة من أبناء هذه القبائل تمكنت من إقامة إمارات شبه مستقلة لها في بعض المدن الكبيرة.

وقد جاءت هذه الإمارات العربية في بلاد الشام ثمرة لذلك التطور الاجتماعي الذي حدث منذ بداية القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) والذي تمثل في نزوح بعض القبائل العربية الساكنة في مناطق الحدود بين بلاد الشام والعراق وشبه الجزيرة إلى داخل بلاد الشام. وقد اختارت هذه القبائل حياة الاستقرار داخل المراكز الحضرية بشكل أثر على الخريطة السكانية لهذه المناطق.

لقد كانت كل مدينة كبيرة الحجم في بلاد الشام مستقلة تحت إدارة حاكمها العربي أو السلجوقي، وغالبا ماكانت كل منها تعادي الأخرى؛ فالعداء كان قائما بين الأمير رضوان (١٠٩٥ ـ ١١١٣م) حاكم حلب المتأثر بتعاليم الإسماعيلية، وأخيه الأمير دقاق (١٠٩٥ ـ ١١٠٤م) حاكم دمشق السني، وكان يشكل النغمة الدالة في تاريخ كل من الإمارتين إلى جانب القتال ضد الصليبيين. وكانت إمارة شيزر على نهر العاصي تحت حكم "بني منقذ" السنة قرب حماة إمارة عربية مستقلة، كما كانت طرابلس إمارة أخرى تحت حكم بني عمار" الشيعة.[5] فإذا أدركنا أن مدن مناطق الحدود البيزنطية/ الشامية في الشمال تأرجحت بين السيادة البيزنطية و السيادة الإسلامية، اتضحت معالم صورة فوضوية للحالة السياسية في بلاد الشام وما نتج عنها بالضرورة من سيولة في التركيبة

السكانية .

وقد لعبت إمارة بني عمار دورا في الصراع السياسي في المنطقة قبل قدوم الصليبيين لايهمنا التعرض إلى تفاصيله في هذه الدراسة ، بيد أن تاريخها انتهى بالسقوط بأيدي القوات الصليبية سنة ٥٠٢ هجرية (١١٠٩م) . أما إمارة شيزر فقد دمرها أحد الزلازل ثم صارت ضمن أملاك نور الدين محمود . [٤٦]

ويجدر بنا أن نشير في هذا السياق إلى حقيقة هامة مؤداها أن التشرذم السياسي الذي أصاب بلاد الشام قبل الحروب الصليبية ، وأثناء مراحلها الأولى ، إنما يعود في بعض أسبابه إلى أن القبائل العربية التي استوطنت مدن بلاد الشام وأقامت لنفسها إمارات فيها لم تتخل عن عصبيتها القبلية على الرغم من استيطانها للمدن وممارستها لحياة الحضر . لقد ظلت القبيلة/ المدينة هي الوحدة الأساسية في التركيب السكاني لكثير من بلاد الشام ؛ وهو ما ترك أثرا واضحا على العلاقات السياسية والنشاط الاجتماعي / الاقتصادي في تلك الأنحاء . كما أن استيطان هذه القبائل لبعض مدن بلاد الشام لم يتحول إلى مواطنة ؛ أي أن مفهوم الوطن المرتبط بالأرض كان غائبا عن وعي أبناء القبائل العربية ؛ بل ظل الوطن مفهوما معنويا يرتبط بالقبيلة وعلاقات الدم والنسب أكثر منه بالأرض التي تسكنها .

وقد ساعدت مفاهيم هذه القبائل وميراثها الثقافي المرتبط بالوطن المتغير ، لكثرة الارتحال والتنقل أيام بداوتها ، على ترسيخ فكرة الولاء القبلي بدلا من المواطنة في هذه المدن .

ومن ناحية أخرى كان العرب هم العنصر الغالب في التركيب السكاني لبلاد الشام ولم يكن العنصر العربي ، في التركيبة السكانية لبلاد الشام ، قاصرا على سكان الإمارات العربية التي أشرنا إليها فقط ، وإنما كان يشكل النسبة الكبرى من سكان المنطقة عموما .

وعلى حافة الأراضي الزراعية ، وفي الصحراء ، عاشت جماعات البدو الرحل . فقد كان بنو طي يملأون المنطقة الممتدة بين مصر والمنطقة الجنوبية من بلاد الشام وفي شمال بلاد الشام كانت هناك بطون من قبائل كلاب ، وعقيل وغيرها من القبائل التي تنقلت بين الشام والعراق . كذلك كانت هناك بطون بني طي من قضاعة تسكن المنطقة شبه الصحراوية التي تمتد بين غزة ونابلس . وعلى الشاطىء جنوب غزة كان البدو من بني غور وبني هيد يتجولون في المناطق الصحراوية القريبة من البحر . أما بنو عابد وبنو فهيد وبنو ابي فقد عاشوا في منطقة الجفر (وهي واحة بين مصر وفلسطين) [٤٧] أما منطقة جنوب شرق الأردن ، فكانت مفضلة لدى البدو الذين كانوا يجدون سوقا مزدهرة لقطعانهم في سوق سهل الميدان في حران بالقرب من المزريب . وفي سنة ١١١٥م تقريبا سكن بنو

ربيعة هذه المناطق، وتجولوا فيما بين البتراء وعجلون [٨] وبالقرب من قلعة الكرك الصليبية كان البدو من بني عقبة وبني زهير يتجولون بقطعانهم في المنطقة. وبالقرب من عجلون كان بنو عوف الذين أعطوا اسمهم للهضبة الكبيرة في تلك الأنحاء. وفي هذه المنطقة اتصلوا ببني ربيعة من بطون طي وخلفوا" بني الجراح" حكام فلسطين السابقين في القرنين العاشر والحادي عشر الذين تمركز حكمهم في وسط فلسطين حول الرملة، ووصلوا في ترحالهم حتى حوران. وكانت هناك قبائل أخرى ضربت مضاربها قرب منابع نهر الأردن في مرجعيون حيث المراعي الممتازة. [٩]

وإلى جانب العنصر العربي، كانت هناك عناصر ضمن التركيب السكاني لبلاد الشام في عصر الحروب الصليبية. وسوف نكتفي في هذا المقام بإشارات سريعة إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بدخول هذه العناصر إلى بلاد الشام.

كان الأتراك السلاجقة من أهم عناصر السكان غير العربية التي دخلت في التركيب السكاني لبلاد الشام. والسلاجقة، في أصلهم، شعب قبلي تكون من مجموعة القبائل الرعوية التركية التي عرفت باسم "الغز" (الأوغور). وقد استمرت هجرات هذه القبائل طوال الفترة من القرن الثاني حتى القرن الرابع للهجرة (من الثامن إلى العاشر بعد الميلاد). إذ دفعتها الظروف الاقتصادية ونقص الأقوات إلى الهجرة من أقاصي التركستان صوب إقليم ما وراء النهر وخراسان. ومنذ القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادي) بدأ اسم السلاجقة يدخل صفحات تاريخ العالم الإسلامي. [١٠]

وفي بداية القرن الحادي عشر الميلادي، ساعدت الظروف السياسية التي كانت الخلافة العباسية تتعرض لها ظهور قوة الأتراك السلاجقة بالشكل الذي أدى في نهاية الأمر إلى سيطرة السلاجقة على الخلافة نفسها في بغداد [١١] ثم أدت ظروف الصراع السياسي بين السلاجقة، حماة العباسيين، من جهة، والدولة الفاطمية من جهة أخرى، إلى دخول السلاجقة إلى بلاد الشام حيث انتزعوا لأنفسهم عدة مدن وإمارات؛ أهمها مدينة بيت المقدس نفسها التي ظلت بحوزتهم حتى استردها الفاطميون، في خضم أحداث الغزو الصليبي سنة ١٠٩٨م.

ومن ناحية أخرى، كان توسع السلاجقة شمالا وغربا على حساب البيزنطيين قد جعل الصدام بين الجانبين أمرا محتوما. وفي معركة مانزكرت (ملاذكرد) سنة ٤٦٢ هجرية (١٠٧١م) أنزل السلطان السلجوقي ألب أرسلان هزيمة ساحقة بالامبراطور البيزنطي رومانوس ديوجينيس، ووقع الامبراطور نفسه أسيرا. [١٢] وهكذا بات الطريق مفتوحا أمام الأتراك السلاجقة إلى القسطنطينية نفسها؛ ولكن القادمين الجدد اهتموا أكثر بتوطين أنفسهم في الأماكن التي استولوا عليها، وكانت تلك بداية

الاستيطان التاريخي على نطاق واسع في تلك المناطق، وبذلك دخلوا في تركيبة النسيج السكاني لبلاد الشام.

وإلى جانب العرب والأتراك كان الأكراد من أهم عناصر السكان في بلاد الشام آنذاك؛ بل إن هناك حصنا يسمى "حصن الأكراد" ورد ذكره في مصادر تاريخ الحروب الصليبية، اللاتينية منها والعربية، على حد سواء. وقد أقيم ذلك الحصن على أنقاض قلعة قديمة بناها أحد أمراء حمص سنة ١٠٣١ ميلادية. (١٣) ويبدو أن موجة من الأكراد قد وفدت إلى بلاد الشام أثناء حروب صلاح الدين الأيوبي ضد الصليبيين ثم تلتها موجة أخرى في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). وقد ذكر المؤرخ تقي الدين المقريزي بعض أخبار شيوخ هذه الطائفة ممن تركوا بلاد الشام واستقروا في مصر منذ القرن الرابع عشر والخامس عشر بعد الميلاد. (١٤) ويبدو أن زعماء هذه الطائفة قد بلغوا حدا من النفوذ جعل سلاطين المماليك يهتمون بضمان ولائهم. (١٥) وفي إطار النظام الإقطاعي الذي قام عليه البناء السياسي لدول سلاطين المماليك في مصر والشام كان الأكراد يعتبرون من "أرباب السيوف" ممن لهم الحق في الحصول على الإقطاعات شأنهم شأن زعماء العرب والأتراك. (١٦)

والدروز في بلاد الشام يمثلون أحد العناصر الهامة في التركيبة السكانية، وقد عاشوا حياة اجتماعية مغلقة منطوية تحاشيا للمتاعب والاضطرابات، وعلى الرغم من ذلك فإن المصادر التاريخية تذكر لهم دورا هاما في القتال ضد الصليبيين. وقد ذكر الرحالة الأندلسي اليهودي بنيامين التطيلي الذي زار بلاد الشام في القرن الثاني عشر أن الدروز كانوا يعيشون على مسافة حوالي عشرين ميلا من صيدا. ويبدو أن انطواء الدروز وحياتهم المغلقة جعلتهم عرضا للأقاويل والإشاعات؛ فقد ذكر هذا الرحالة عنهم الكثير من الأخبار التى تدخل فى باب المبالغة وذكر أن اليهود لا يقيمون في مناطق الدروز بشكل دائم على الرغم من العلاقات الطيبة بين الجانبين بسبب العلاقات التجارية. (١٧)

وثمة أقليات أخرى عرفتها بلاد الشام زمن الحروب الصليبية. وذكرها المؤرخون المعاصرون منذ وقت مبكر؛ فقد تحدث فوشيه دى شارتر الذي رافق أحد جيوش الحملة الأولى عن جنسيات مختلفة. (١٨) كذلك ذكر ويلبراند Wilbrand of Oldenburg سنة ١٢١٢م أن مدينة أنطاكية "بها سكان كثيرون أغنياء: الفرنج والسوريان، واليونان واليهود، والأرمن والمسلمون..." وبعد ذلك بسنوات قليلة كتب ثيتمار Thietmar عن السكان اليونان واليعاقبة، والجورجيين، والأرمن والنسطوريين واليهود، والسامرة، والصدوقيين (ربما يقصد اليهود القرائين) والحشاشين وفي سنة ١٢٤١م كتب جيمس الفيتري عن عناصر السكان وأضاف إليهم الموارنة، كما أن الرحالة بوركهارد Burchard of Mount Sion (١٢٨٣م) ذكر المسلمين والسوريان، واليونان، والأرمن،

والجورجيين، والنسطوريين واليعاقبة، والميديين، والفرس، والأحباش، والمصريين. . . وكثيرين غيرهم من المسيحيين. [19] كذلك فإن الرحالة اليهودي بنيامين التطيلي، الذي زار بيت المقدس حوالي سنة ١١٦٧م، يقول إن سكان بيت المقدس يتحدثون لغات مختلفة ويعتنقون ديانات ومذاهب مختلفة. [20]

ويتضح من الفقرة السابقة أن التنوع على مستوى عناصر السكان في بلاد الشام كان يقابله تنوع مماثلة على مستوى الديانة والمذهب؛ فقد سكن بلاد الشام المسلمون والمسيحيون واليهود بطوائفهم المختلفة. وقد كان هؤلاء السكان موزعين بين المناطق التي استولى عليها الصليبيون، وتلك التي بقيت بحوزة المسلمين من جهة، وبين المدن والمراكز الحضارية، ومناطق الريف والجبل من جهة ثانية.

وفي تقدير بعض الباحثين أن سكان بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية كان حوالي مليونين وسبعمائة ألف نسمة. [21] ويقدر الباحث نفسه كثافة السكان في المدن الكبرى ببلاد الشام، آنذاك، بحوالي ١٢٥ نسمة لكل هكتار مربع. ويوضح الجدول التالي مساحة كل مدينة من المدن العشر الكبرى، وعدد سكانها زمن الحروب الصليبية وفقا لتقديرات «رسل J.C. Russell» [22].

المدينة	المساحة بالهكتار	عدد السكان
أنطاكية	٣٢٥	٤٠٫٦٢٥
الرها	١٩٢	٢٤٫٠٠٠
دمشق	١٢٠	١٥٫٠٠٠
حلب	١١٢	١٤٫٠٠٠
بيت المقدس	٨٠	١٠٫٠٠٠
طرابلس	٨٠	٨٫٠٠٠
حمص	٥٦	٧٫٠٠٠
حماة	٥٤	٦٫٧٥٠
غزة	٤٩	٦٫١٢٥
عكا	٤٥	٥٫٦٢٥

وعلى الرغم من أن هذه القائمة قد بنيت استنادا إلى قرائن ظنية ولم تعتمد على إحصائيات دقيقة، ففي رأينا أن هذه الأعداد التي قدرها الباحث لسكان هذه المدن حوالي سنة ١٢٠٠ ميلادية

تبدو مقبولة في ضوء التخلخل السكاني الذي نجم عن مائة سنة من الحروب والحروب المضادة منذ دخول الصليبيين المنطقة في أواخر القرن الحادي عشر.

وهناك الكثير من المدن السورية والفلسطينية الشهيرة والقديمة لم تتضمنها هذه القائمة لصعوبة تقدير عدد سكانها أثناء فترة الحروب الصليبية ومن هذه المدن عسقلان وقنسرين والرملة وطبرية. وعلى الرغم من أن الرملة كانت كبيرة المساحة نسبياً (١٦٠ هكتار)؛ فإن الزلزال الذي ضربها سنة ١١٣٣م هدم حوالي ثلثها، كما أن صلاح الدين دمر تحصيناتها سنة ١١٨٧م حتى لا يفيد منها الصليبيون في حالة وقوعها بأيديهم مرة أخرى. كما كانت هناك مدن أخرى ذات شهرة تاريخية قديمة ولكنها تضاءلت في ذلك العصر؛ مثل صيدا التي كانت مساحتها تتراوح بين خمسة عشر وعشرين هكتارا فقط، على حين كانت مساحة قيصرية عشرة هكتارات فقط، كما كانت المساحة المسورة في يافا تقترب من عشرة هكتارات. كما أن مدن الداخل انكمشت مساحة وتقلصت أعداد سكانها، مثل بعلبك التي كانت زمن الحروب الصليبية مجرد قرية عربية صغيرة تبعثرت مساكن أهلها بين أطلال المدينة القديمة التي بلغت مساحتها أربعمائة هكتار. (٢٣)

وربما كان من الصعب تقدير حجم المساحة المأهولة من بلاد الشام، بسبب قرب الصحراء، وبسبب الطبيعة الجبلية للأرض نفسها في بعض المناطق. ومن المحتمل أن المساحة المسكونة كانت تتراوح بين مائة ألف ومائة وعشرة آلاف كيلو متر مربع كانت تضم ستة عشر ألف قرية يتراوح سكانها بين مليون وسبعمائة ألف نسمة في أقل تقدير، وضعف هذا الرقم في أعلى تقدير. (٢٤)

ويتضح مما سبق أن سكان بلاد الشام قد توزعوا مابين المراكز الحضرية على الساحل وفي الداخل والمناطق الريفية والصحراوية والجبلية، كما يظهر أن النسبة الكبرى من سكان بلاد الشام قد عاشوا خارج المدن. ومن ناحية أخرى فإن هذا الخليط السكاني المذهل في الشريط الممتد من تخوم قليقية في الشمال حتى البحر الأحمر في الجنوب بطول حوالي خمسمائة وثلاثين ميلا ضم مجموعات سكانية مختلفة في أصولها العرقية ولغاتها ودياناتها ومذاهبها. ولكن الحقيقة التاريخية تكشف عن أولئك السكان ـ بصرف النظر عن خلفياتهم التاريخية ـ كانوا زمن الحروب الصليبية يمثلون كتلة إثنية ولغوية واحدة، إذ كانت العربية لغة الجميع، وتلاشت أهمية الاختلافات العرقية إلى حد كبير.

وليس من السهل أن نرسم صورة دقيقة للسكان المسلمين في الدويلات الصليبية. ففي غضون السنوات العشر التي أعقبت الغزو الصليبي اختفى العرب المسلمون، أو كادوا، من التركيبة السكانية في المدن الحصينة والقلاع التي استولى الصليبيون بسبب المذابح الرهيبة التي صحبت نجاح كل حصار فرضه الصليبيون على مدن بلاد الشام، وفي تلك المذابح الصليبية الشهيرة كان السكان

المسلمون واليهود والمسيحيون الشرقيون أحيانا (لأن مظهرهم الخارجي لم يكن يختلف عن الآخرين) يروحون ضحية الوحشية الصليبية المتعطشة للدماء، [٣٥] ولم يبق المسلمون سوى في أماكن قليلة؛ مثل نابلس في فلسطين، التي استسلمت دون قتال. بل إن بعض المدن التي أعطى الصليبيون الأمان لأهلها، مثل صور سنة ١١٢٤م وعسقلان سنة ١١٥٣م، فضل سكانها أن يهجروها على العيش في كنف الفرنج.

ولكن حدث بعد ذلك ـ مع نمو الإمكانات الاقتصادية واستقرار الأوضاع الأمنية في المدن الساحلية ـ أن عاد المسلمون للسكن في هذه المدن. كذلك هاجر البعض من المناطق الريفية إلى هذه المدن؛ بيد أننا لانعرف النسبة العامة، أو أرقام أولئك العائدين. [٣٦]

ولا شك في أن الحاميات التركية في شمال بلاد الشام، وفي داخل فلسطين، قد اختفت تماما في طيات الغزو الصليبي، كما حدث بالنسبة للحاميات الفاطمية، التي تألفت من الجند المرتزقة في المدن الساحلية.

وكان العنصر المسلم في التركيبة السكانية في شمال الشام أقوى منه في الجنوب ففي بيروت وصيدا، وفي سائر أنحاء مملكة بيت المقدس ـ باستثناء القدس نفسها ـ وجبلة في كونتية طرابلس، وجبيل واللاذقية في إمارة أنطاكية، يبدو أن النسبة الغالبة من سكان المدن كانت من المسلمين على مايبدو من مصادر تلك الفترة. [٣٧] وربما كانت هناك نسبة كبيرة من المسلمين في المدن الساحلية والموانيء التي استولى عليها الصليبيون مثل أنطاكية وطرابلس وصور وعكا؛ ولكن لم يكن مسموحا للمسلمين بسكنى بيت المقدس بعد أن استولى عليها الصليبيون.

وعلى الرغم من أن المسلمين هجروا المدن إبان أحداث الغزو الصليبي فإنهم لم يتركوا مزارعهم وقراهم. حقيقة إن أعدادا من اللاجئين الفلسطينيين وصلوا دمشق ومصر فرارا من الغزو الصليبي، ولكن الغالبية من سكان الريف ظلت متمسكة بحقولها وقراها. وبعد فترة من العداء الصامت تجاه الصليبيين تمثلت في رفض الفلاحين زراعة أرضهم، [٣٨] حدث نوع من التعايش السلمي بين الفلاحين المسلمين والإقطاعيين الصليبيين. وفي بعض الأماكن هرب الفلاحون من أرضهم بسبب سوء معاملة الصليبيين وآثروا عدم زراعتها حتى لايفيد منها هؤلاء.

ويبدو لنا أن من المهم أن نشير في هذه الدراسة إلى بعض سمات التنوع السكاني لبلاد الشام على المستوى الديني والمذهبي. فقد سكنت بلاد الشام عناصر من المسلمين والمسيحيين واليهود

بطوائفهم المختلفة .

ومن أهم الطوائف الإسلامية كان السنة يشكلون غالبية سكان بلاد الشام في القرنين السادس والسابع للهجرة (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) . وعلى الرغم من توزع السنة بين المذاهب الأربعة ؛ فقد كان المذهب الحنفي الأكثر شيوعا على مايبدو من عدد المدارس السنية التي خصصت لكل مذهب آنذاك . (٢٩)

أما الشيعة فقد سكنوا بعض مناطق بلاد الشام منذ فترة طويلة . وعلى الرغم من محاولات السلاجقة السنة القضاء على الشيعة ؛ فإنهم تمركزوا بشكل أساسي في المناطق الشمالية ، وكان للسيطرة الفاطمية على بعض مناطق الشام أثرها في انتشار المذهب الشيعي وقوته . وقد ذكر ابن جبير أن الشيعةَ في القرى المحيطة بدمشق أكثر من السنة . . . وقد عمروا البلاد بمذاهبهم ، وهم فرق شتى : منهم الرافضة وهم السبابون ، ومنهم الإمامية والزيدية . . . ومنهم الإسماعيلية والنصيرية ، ومنهم الغرابية . . . إلى فرق كثيرة يضيق عنهم الإحصاء . . . " (٣٠)

وقد لعب الإسماعيلية ، أو الباطنية ، دورا هاما في الحياة السياسية والاجتماعية لبلاد الشام زمن الحروب الصليبية . وكانت لهم آنذاك قلاع حصينة مثل المعرة وسلمية ومصياف . . . وغيرها . وقد ذكر الرحالة ابن جبير أن الإسماعيلية كانوا يسكنون في حصون في سفح جبل لبنان ، الذي كان الحد بين بلاد المسلمين والإفرنج " . (٣١) ومن هذه الحصون كانوا يشنون هجماتهم العنيفة ، بقصد الاغتيال ، ضد المسلمين السنة أحيانا ، أو ضد الصليبيين الذين تأرجحت علاقتهم بهم بين التحالف والمعاداة . (٣٢) وقد ذكر الرحالة بنيامين التطيلي ، الذي زار بلاد الشام في عهد نور الدين محمود ، أن الحشاشين (الإسماعيلية) كانوا " . . . في صراع وحرب مع المسيحيين المعروفين باسم الفرنج ، ومع كونت طرابلس الشام . . . " (٣٣)

ولسنا بصدد تتبع تاريخ الإسماعيلية ، أو غيرها من فرق الشيعة في هذه الدراسة ، ولكن يهمنا أن نشير إلى أن العداوة كانت شديدة بين نور الدين والحشاشين ، فقد كان نور الدين مهتما بإعادة تثبيت المذهب السني عن طريق المدارس . وأظهر الإسماعيلية الشر ، على حين أخذ نور الدين يقضي عليهم في المناطق الخاضعة له . وقد ورث صلاح الدين الأيوبي عداوة الإسماعيلية وخطرهم في الوقت الذي كان عليه أن يقود حركة الجهاد ضد الصليبيين . ونفذ الإسماعيلية محاولتين لاغتياله . ولكن الصراع بين ~~الطرفين انتهى بمعاهدة خضعت قلاع الإسماعيلية بمقتضاها لسيطرة صلاح الدين . (٣٤)~~

وعندما قامت دولة سلاطين المماليك في مصر ، وأظهر الباطنية عداوتهم لها ، تمكن السلطان

الظاهر بيبرس من القضاء عليهم على النحو الذي لم يتمكنوا بعده من العودة لسابق مكانتهم.

وإلى جانب المسلمين ـ بكافة مذاهبهم وفرقهم ـ كانت بلاد الشام موطنا للنصارى واليهود بفرقهم المختلفة. ومنذ الفتح الإسلامي لهذه البلاد في عصر الخليفة عمر بن الخطاب عاش هؤلاء وأولئك باعتبارهم من "أهل الذمة" وتمتعوا بحرياتهم الدينية والاجتماعية داخل الإطار الذي حددته النظرية السياسية الإسلامية التي تجعل حماية الأقليات من "أهل الذمة" داخل دار الإسلام واجبا على المسلمين مقابل الجزية التي كانت أشبه بضريبة الدفاع في المصطلح المعاصر. (٣٥) وقد تمتع المسيحيون واليهود في بلاد الشام بحقوقهم، باعتبارهم أهل ذمة، ومارسوا حياتهم بشكل طبيعي. وكانت لهم أعيادهم ومناسباتهم ذات الطابع الاجتماعي العام.

ولا يمكن إثبات أن الأتراك السلاجقة قد اضطهدوا المسيحيين في بلاد الشام، على نحو ماجاء في المصادر الغربية، وما جاء في الخطبة المنسوبة إلى البابا أربان الثاني في كليرمون سنة ١٠٩٥م. (٣٦)، فقد ظل المسيحيون يلقون نفس المعاملة التي تعودوها من المسلمين. أما ماحدث لهم أثناء الغزو السلجوقي نفسه، فيمكن تفسيره باعتباره النتيجة الحتمية لظروف الحرب، وهي نتيجة شعر بوطأتها كل سكان المناطق التي احترقت بلهيب الحرب. ومن ناحية أخرى. فإن الكنائس الشرقية الأخرى التي لم تكن تابعة للكنيسة البيزنطية؛ مثل اليعاقبة والنساطرة الذين عانوا كثيرا من الاضطهاد البيزنطي، لم يكن هناك سبب يدعو أتباعها للأسف على ما حدث. وحين ركزت البابوية وأبواق دعايتها على موضوع الاضطهادات التي حلت بالمسيحيين الشرقيين؛ باعتباره، سببا لقيام الحملة الصليبية، (٣٧) فإن ذلك كان نتيجة عدم إدراكهم لحقيقة الموقف؛ أو لأنهم كانوا يريدون إثارة حماسة المسيحيين الأوربيين ونخوتهم. (٣٨) ومن ناحية أخرى لم يكن المسيحيون المحليون ـ فيما عدا الموارنة ـ راغبين في التدخل في الصراع الدائر بين الصليبيين القادمين من الغرب الكاثوليكي والعرب المسلمين. فقد كانوا آمنين على مكانتهم وعلى أرواحهم، وليست لدينا أية وثائق تدل على أنهم طلبوا تدخل الغرب الكاثوليكي. (٣٩)

وفي عصر الحروب الصليبية لم تتغير أحوال المسيحيين كثيرا، وإن كانت هذه الحروب التي اتخذت من الدين شعارا، ومن الصليب رمزا، قد أوغرت الصدور وزرعت الشك في قلوب المسلمين تجاه المسيحيين. بيد أننا لايجب، من ناحية أخرى. أن نقلل من قيمة الحقيقة التاريخية القائلة بأن طوائف مسيحية عربية كثيرة عانت من الصليبيين مثلما عانى المسلمون واليهود في المذابح الصليبية الشهيرة، بسبب زيهم المتشابه الذي يعبر عن أوضاع اجتماعية واحدة. كذلك فإن الصليبيين لم يقيموا أية علاقات ودية مع أية طائفة مسيحية شرقية باستثناء الموارنة في لبنان. (٤٠) بل إن الروم

الأرثوذكس ـ أتباع الكنيسة اليونانية ـ كانوا هم واليعاقبة في حال من التوتر الدائم مع الصليبيين. فقد حول الصليبيون بطريركية الروم الأرثوذكس في القدس إلى بطريركية كاثوليكية غداة استيلائهم على المدينة المقدسة، ولم تعد للروم وكنيستهم مكانة بعد أن استرد صلاح الدين بيت المقدس سنة ٥٨٣ هجرية (١١٨٧م).

لقد تعددت طوائف المسيحيين في بلاد الشام. وكان أكثرهم اقتراباً من الصليبيين هم الموارنة الذين كانوا قد سكنوا جبل لبنان ووديانه. وعندما كانت جيوش الصليبيين تشق طريقها على ساحل بلاد الشام صوب القدس ـ هدف الرحلة النهائي ـ مروا بالمناطق التي سكنها الموارنة منذ وقت مبكر في تاريخ هذه البلاد. وقد زود الموارنة جيوش الغزاة بالأدلاء والمرشدين، كما قدموا لمملكة بيت المقدس، فيما بعد، فرقة من الجنود رماة السهام. [٤١] وكان الموارنة يشكلون في ذلك الحين أكبر طائفة مسيحية في لبنان. وقد ذكر وليم الصوري [٤٢] أن الموارنة تخلوا عن هرطقتهم وانضموا إلى الكنيسة الكاثوليكية. ولكن جيمس الفيتري ذكر بعد ذلك بحوالي ستين عاما (توفي ١٢٤٠م) أنهم أتباع مارو Maro الذي وصمه بالهرطقة مما يعني أن اندماجها الذي أشار إليه وليم الصوري لم يحدث.

وقد حصل الموارنة على سائر امتيازات الصليبيين، سواء الكنسية أو العلمانية. كما تمتعوا بالحقوق التي تمتع بها سكان المدن الصليبية. [٤٣] وعلى الرغم من ادعاء العلماء الموارنة بأنهم ظلوا مخلصين لمبادىء كنيستهم الأصلية، تبقى الحقيقة التاريخية التي تكشف عن أن التقارب بين كنيسة روما الكاثوليكية والكنيسة المارونية بدأ في عصر الحروب الصليبية لينتهي باندماج الكنيسة المارونية في رابطة التبعية لروما.

أما أهم الجماعات المسيحية وأكبرها في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، فهي طائفة الروم الأرثوذكس التي تمركزت قوتها في المقاطعات الشمالية؛ ولا سيما في أنطاكية. وقد كانت هذه الطائفة قوية وثرية تحت الحكم الإسلامي أيضا، وقبل الصليبيين. ومن المثير للسخرية أن الصليبيين الذين أقسموا على تحرير المسيحيين الشرقيين من نير المسلمين تحولوا بالنسبة لأتباع الكنائس الشرقية إلى مجموعة من قطاع الطرق واللصوص؛ إذ كان تكريس كل كنيسة لاتينية تحت سماء بلاد الشام مقرونا على الدوام بدمار كنيسة شرقية. [٤٤]

وكانت هناك طوائف مسيحية أخرى عديدة في بلاد الشام، أهمها اليعاقبة الأرثوذكس أتباع مذهب الطبيعة الواحدة والموالين لكنيسة الإسكندرية، والنساطرة، والأرمن وغيرهم. ولم تكن علاقاتهم بالصليبيين أحسن من علاقة الروم الأرثوذكس على الرغم من تحمس الأرمن للصليبيين على حساب المسلمين والنساطرة ...

أما اليهود فإنه يستحيل معرفة أعدادهم بين السكان في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية. وكانت لليهود طوائفهم؛ شأنهم شأن المسلمين والمسيحيين. فقد تمركز السامرة حول مدينة نابلس وفيها، وظلوا متمسكين بجبل جرزيم الذي يقدسونه، كما عاش اليهود من طائفة القرائين في مناطق مختلفة من بلاد الشام، وهذه الطائفة اجتمعت حول عقيدة بلورها داوود بن عنان ـ الذي تأثر بآراء المعتزلة ـ عندما كان يعيش في بغداد في القرن الثامن الميلادي. ويرفض القراؤون المشناة والتلمود، ولا يؤمنون سوى بالتوراة (كتب موسى الخمسة). أما اليهود الربانون (أو الربيون) فهم جمهور اليهود وأكثر فرقهم عددا. (٤٥)

وعلى أية حال، فإن الوجود الصليبي كان وبالا على اليهود بجميع طوائفهم، ربانين وقرائين وسامرة. فبعد أن استولى الصليبيون على مدينة بيت المقدس في نهاية الحملة الصليبية سنة ٤٩٢هـ (١٠٩٩م) "... انهزم بعض أهله إلى المحراب وقتل خلق كثيرون، وجمع اليهود في الكنيسة وأحرقوها عليهم..." (٤٦) وقد تعرض اليهود لنفس المذابح التي تعرض لها المسلمون في مناطق مثل أنطاكية، وجبيل، وبيروت. وقد لجأ من استطاع الهرب منهم إلى المناطق التي يسيطر عليها المسلمون. (٤٧)

لكن الأمور لم تستمر على هذا النحو مدة طويلة؛ فبعد حوالي عشر سنوات تغيرت الأمور ولم تعد هناك تفرقة ضد اليهود باستثناء منعهم من دخول بيت المقدس مثل المسلمين. وظل الحال هكذا حتى استعاد صلاح الدين بيت المقدس وسمح لليهود بالعودة إليها. ولم يحدث أن عومل اليهود معاملة سيئة خاصة من جانب الصليبيين، وإنما عوملوا بنفس معاملة الصليبيين لكل سكان بلاد الشام الأصليين. ويشكو المؤرخ الصليبي وليم الصوري ـ وهو رجل كنيسة في الأصل ـ من أن الأمراء الصليبيين يعالجون مرضاهم عند الأطباء المسلمين واليهود الذين يفضلونهم على الأطباء المسيحيين، كما أن جيمس الفيتري يتهم الصليبيين بزيادة تسامحهم مع اليهود. (٤٨) لقد ازدهرت الحياة بين يهود المناطق التي احتلها الصليبيون، على الرغم من أن الصليبيين عاملوا اليهود على أنهم أقل من الفرنج، شأنهم شأن بقية السكان المحليين بصرف النظر عن دياناتهم.

وبعد استعادة المسلمين للمدينة المقدسة، وتقلص اللون الصليبي على خريطة بلاد الشام، بدأت هجرات اليهود تفد ـ خصوصا من دول المغرب الإسلامي؛ لكي تعاود الجماعة اليهودية ازدهارها النسبي الذي كانت تنعم به في ظل الحكم الفاطمي.

وفي المناطق العربية الإسلامية عاش اليهود حياتهم العادية في إطار المفهوم القانوني لأهل الذمة، وفي نطاق الموروث الاجتماعي / الثقافي السائد في هذه البلاد. وقد ذكر الرحالة اليهودي

الأندلسي بنيامين التطيلي، الذي زار بلاد الشام في عهد نور الدين محمود، عدة أرقام عن أعداد اليهود في مدن الشام، كما قدم لنا معلومات هامة عن الحرف والصناعات والمهن التي اشتغلوا بها. فقد ذكر أن يهود بيت لحم كانوا حوالي اثني عشر يهوديا من العاملين في مهنة الصياغة، وفي صور أربعمائة يهودي يعملون في صناعة الزجاج الفاخر ويملك بعضهم السفن، وفي عكا حوالي مائتي يهودي. أما قيصرية؛ فقد ذكر أن بها عشرة من اليهود ومائتين من السامرة. وفي نابلس كان هناك مائة سامري ولهم(سيناجوج) معبد على جبل جرزيم. وفي مدينة دمشق التي قال إنها مدينة كبيرة، كما أنها مدينة الحدود لمملكة نور الدين "ملك الأتراك" فقد كانت مقر رئيس الجماعة اليهودية من أتباع الأكاديمية الفلسطينية واسمه "الربي عزرا"، وقد أورد لنا بنيامين أسماء عدد كبير من أعيان طائفة اليهود الربانيين في دمشق، وذكر أن عددهم قد بلغ مائتين، كما أن عدد السامرة بلغ حوالي أربعمائة نسمة.

أما حلب فقد عاش بها ألف وخمسمائة يهودي.[49] ويفهم من كلام بنيامين التطيلي أن يهود بلاد الشام، بطوائفهم الثلاث، قد عاشوا في ود ولكنهم لم يكونوا يقبلون الزواج من بعضهم بعضا.

ومن ناحية أخرى، فإن اليهود القرائين قد عانوا أكثر من غيرهم من الغزو الصليبي الذي دمر طائفتهم بشكل يكاد يكون تاما، وربما كان السبب في ذلك راجعا إلى أنهم كانوا يتمركزون في المدن التي احتلها الصليبيون.

كذلك فإن دراسة أعداد اليهود، وتوزيعهم السكاني في بلاد الشام، مع مقارنة الحرف والمهن التي عملوا بها، داخل المناطق الإسلامية والمناطق التي استولى عليها الفرنج، تكشف عن أن حياة اليهود في المناطق العربية الإسلامية كانت تسير في إطارها المعتاد بحيث كانت أعدادهم أكبر، كما كانت مهنهم أكثر رقيا وتنوعا.

وتكشف لنا الصفحات السابقة عن مدى تنوع عناصر التركيبة السكانية لبلاد الشام في عصر الحروب الصليبية، فضلا عن اختلاف وتعدد الفرق الدينية والمذهبية. والواقع أن أماكن قليلة للغاية في العالم يمكن أن تتشابه مع بلاد الشام من حيث وجود هذه الفسيفساء السكانية بالشكل الذي جعل من أرض هذه البلاد معرضا تاريخيا حيا للعناصر السكانية والفرق الدينية والمذهبية على حد سواء. ولسنا بصدد التعرض للعوامل والظروف التي سببت هذا التنوع والخلط المذهل من عناصر السكان وطوائف الديانات والمذاهب؛ ولكن ما يهمنا هو تأثير هذا التنوع والتعدد على الحياة الاجتماعية في بلاد الشام. وهو تأثير سلبي على أي حال. فقد اتسم البناء الاجتماعي بالسيولة وعدم الثبات في معظم مناطق بلاد الشام، كما أن هذا التأثير جعل الاتساق والوحدة مفقودين في النشاط الاجتماعي.

ويجدر بنا أن نشير إلى أن دراسة الحياة الاجتماعية في منطقة مثل بلاد الشام بشكل منهجي، أو وفق نموذج عام، أمر غاية في الصعوبة، ويكاد يدخل في باب المستحيل. وإذا أضفنا إلى عناصر التنوع والتعدد التاريخية، تلك الحركة التي خلقها الوجود الصليبي طوال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، أصبح الأمر أكثر صعوبة. ذلك أن هذه الدرجة من التنوع والتعدد المذهل في عناصر السكان، سواء من ناحية العنصر أو من ناحية الديانة والمذهب، قد خلق - بالضرورة - تنوعا في المفاهيم والثقافات الفرعية في مجتمع بلاد الشام آنذاك. فضلا عن أن التنوع التضاريسي والمناخي، من ناحية أخرى، قد ترك أثرا لا يستهان به في السلوك الاجتماعي.

ومن ثم، فإن أية محاولة لوضع نموذج عام للنشاط الاجتماعي، أو التركيب الطبقي، في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، سيؤدي بنا إلى متاهات تبعد بنا عن منطقة الحقيقة كثيرا.

على أنه من المهم أن نشير إلى أن صفة التنوع والتعدد التي ميزت التركيبة السكانية لم تقف حائلا دون أن تصبح اللغة العربية لغة الثقافة والفكر السائدة؛ بل ولغة التعامل اليومي حتى بين العناصر غير العربية من السكان. ولم يتبق للغة اليونانية، والسوريانية، واللهجات المحلية الأخرى (الأرمن، الجورجيون) غير الشئون الدينية، ومراسم الكنيسة أو التخاطب الداخلي داخل الطوائف. بل إن كثيرين من الصليبيين تعلموا اللغة العربية وأتقنوها.[55] وهو أمر يتفق مع منطق الأمور بحكم التعامل اليومي والتعايش الذي فرض نفسه على الصليبيين والمسلمين جميعا. ومن أمثلة ذلك ما ذكره المؤرخ بهاء الدين بن شداد - كاتب سيرة صلاح الدين من أن أحد الأمراء الصليبيين، وهو رينو جارنييه أمير صيدا Renold Gornier of Sidon، "... كان من كبار الأفرنجية وعقلائها، وكان يعرف العربية، وعنده اطلاع على شيء من التواريخ والأحاديث، وبلغني أنه كان عنده مسلم يقرأ له ويفهمه...".[56]

ومن الطبيعي أن يستمر التركيب السكاني لبلاد الشام على حال من السيولة نتيجة الغزو الاستيطاني. فقد جرى تفريغ سكاني شامل لمدينة القدس من سكانها العرب واستوطنها الصليبيون، كما أن المذابح الرهيبة التي اشتهر بها الصليبيون جعلت قطاعات كبيرة من السكان يهربون إلى المناطق الخاضعة لحكم المسلمين.[57]

ومن ناحية أخرى، كان لسقوط مدينة بيت المقدس في أيدي الصليبيين أثره في تأجج الحماسة في صدور مسيحيي أوربا الكاثوليكية. وكان الناس في غرب أوربا يستمعون في شغف إلى أحاديث الصليبيين العائدين، ولا بد أن أحاديثهم كانت تركز على حاجة المناطق التي احتلها الفرنج في بلاد الشام للرجال، والفرص المتاحة هناك. ومن لباردیا وفرنسا وألمانيا، وغيرها من مناطق الغرب

الأوربي، أخذت جماعات المغامرين والطامعين والمتدينين تشق طريقها صوب الشرق العربي الإسلامي. وعلى الرغم من أن الأعداد غير مؤكدة، فإن المصادر التاريخية توضح أن أعداد النازحين من غرب أوربا - بعد نجاح الحملة الصليبية - كانت مساوية تقريبا لأعداد جيوش هذه الحملة. وتؤكد المصادر والدراسات الحديثة وجود أعداد كبيرة من النساء وغير المقاتلين في هذه الحملات مما يجعل هذه الحركة هجرة أكثر من كونها حملة عسكرية، وكان هذا الفيض من المهاجرين من غرب أوربا المصدر الكبير لمصادر القوة البشرية التي كانت مملكة بيت المقدس الناشئة في أمس الحاجة إليها. (٥٣) وقد نتج عن هذه الحركة الاستيطانية الأوربية عمليات تفريغ سكاني وسكن القادمون الجدد في مدن ومنازل المهاجرين الذين لجأوا إلى مناطق إسلامية.

هكذا كانت النتيجة المباشرة لنجاح الحملة الصليبية الأولى، وقيام مملكة بيت المقدس والإمارات الصليبية الأخرى، انقسام بلاد الشام إلى مناطق عربية إسلامية، وأخرى صليبية. وقد اختلفت المساحة التي سيطر عليها الفرنج في فلسطين وبلاد الشام من فترة لأخرى حسب التطورات السياسية والعسكرية. (٥٤) وقد عاش الصليبيون على مقربة من المسلمين في معظم مناطق بلاد الشام، وفي بعض الأحوال كان هناك نوع من تداخل الحدود الذي فرض نمطا مؤقتا من أنماط التعايش السلمي بين الجانبين.

وقد عاش المسلمون في المدن والريف والصحراء، سواء في القطاع الإسلامي أو القطاع الصليبي. بيد أن الملاحظ أن نسبتهم كانت قليلة في المدن الصليبية الكبرى، على حين تزايدت أعدادهم في المراكز العمرانية الصغيرة. وعندما كان المسلمون يسكنون الأماكن التي سيطر عليها الصليبيون، كانوا يعانون من وطأة الضرائب الإضافية، ومن التعاسة التي تسببها لهم تسميتهم بالكلاب، أو «الكفار» في بعض الأحيان. وقد كان هذا الحال مماثلا لحال الفرنج الذين بقوا في المناطق التي استردها المسلمون في القرن الثاني عشر، سواء على يد جيوش زنكي أو نور الدين محمود، أو صلاح الدين الأيوبي.

وعلى السطح كان يبدو أن التعايش ممكن بين الجانبين وأن الحياة محتملة، وقد لاحظ أسامة بن منقذ أن كل «. . . من هو قريب العهد بالبلاد الأفرنجية أجفى أخلاقا من الذين تبلدوا وعاشروا المسلمين.» (٥٥) ويقصد أسامة بكلمة «تبلدوا» أنهم قد عاشوا في البلاد فترة من الزمن.

ومن ناحية أخرى، فإن عددا من المسلمين قد عاشوا حياة الأسر لدى الصليبيين وقد تحدث أسامة بن منقذ عن عدة حالات لافتداء أسرى المسلمين من ربقة الأسر لدى الصليبيين (٥٦) كذلك

حدثنا الرحالة المسلم ابن جبير عن الأسرى المسلمين في عكا فقال «ومن الفجائع التي يعاينها من حل ببلادهم أسرى المسلمين، يرسفون في القيود، ويصرفون في الخدمة الشاقة تصريف العبيد، والأسيرات المسلمات كذلك، في أسوقهن خلاخيل الحديد، فتفطر لهم الأفئدة ولا يغني الإشفاق عنهم شيئا..»[٥٧]. وكان المسلمون الذين يزورون عكا، أو المقيمون بها من غير الأسرى يتصدقون عليهم. وقد كان هذا أيضا حال الفرنج الذين بقوا أسرى في بيت المقدس بعد أن استردها صلاح الدين[٥٨].

أما عن البناء الطبقي في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية، فإن تحديد أية خطوط واضحة في بنية الطبقات في تلك البلاد يبدو لنا أمرا مستحيلا. ذلك أن تعدد أنماط العلاقات السياسية / الاجتماعية بين القبيلة، والمدينة / الدولة، ودولة الخلافة ـ يجعلنا نحتار في تحديد النمط الاجتماعي السائد، لقد كانت هناك إمارات بنيت على أساس قبلي، كما وجدت إمارات سلجوقية على أسس الإقطاع العسكري، الذي كان في بداية تطوره، ووجدت مناطق صحراوية رعوية، ومناطق جبلية عاشت فيها جماعات على أساس من العلاقات الطائفية والمذهبية، فضلا عن الجماعات العرقية المغلقة. وفي ظل هذا التنوع، الذي زاد من تعقيده توزع الولاء السياسي بين الخلافة السنية في بغداد والخلافة الشيعية في القاهرة، والذي تفاقم بدخول الكيان الصليبي ـ نقول إنه في ظل هذا التنوع المربك والمحير يستحيل تصور بناء طبقي سائد في بلاد الشام آنذاك.

ومن ثم فإن السبيل الوحيد المتاح أمامنا، أن نحاول تطبيق مقولة ابن خلدون ـ على الرغم من إدراكنا لطبيعتها المطاطية الواسعة ـ عن حكم سلاطين المماليك في مصر عندما قال إن الحكم في مصر آنذاك «سلطان ورعية»[٥٩].

والواقع أننا يمكن أن نسحب هذا الوصف على بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية، فبغض النظر عن الحكام وطبيعتهم السياسية، وبصرف النظر عن التقلبات السياسية وتغير البيوت الحاكمة في خضم تفاعلات الصراع ضد الصليبيين، كان الناس في بلاد الشام حينذاك ينقسمون إلى طبقتين رئيسيتين (أيا كان الحاكم الذي خضعوا لسلطانه)، الطبقة الأولى طبقة أصحاب السلطان من الحكام ومن يدور في فلكهم من أبناء الشرائح الاجتماعية ذات العلاقة الخاصة بدوائر الحكم، والطبقة الثانية طبقة المحكومين الذين عملت جموعهم في حرف الزراعة والرعي والتجارة والصناعة بعيدا عن الحكام الذين لم تكن تربطهم بهم سوى المكوس والضرائب. وإذا كانت هناك بعض الجزر الاجتماعية ذات الطبيعة العرقية، أو الدينية، قد نظمت علاقاتها الاجتماعية وفقا لظروفها الخاصة، فإن هذا لا ينقض قيام القاعدة الأساسية وإنما يؤكدها.

لقد كان الحكم في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ـ بغض النظر عن اسم الدولة صاحبه السلطة ـ قائما على أساس طبقي حاد في علاقاته واتجاهاته، إقطاعي في مقوماته، عسكري في وظيفته. ومع تسليمنا بالفروق والمتغيرات التي حدثت في النظم المالية والإدارية نتيجة تغير الحكام، فإن هذه المتغيرات كانت هامشية ولكن الأساس الذي قام عليه الحكم، والفلسفة التي كانت توجهه، كانت في جوهرها تعبيرا عن خصائص النظام الاقطاعي العسكري الذي بلغ قمة تطوره في عصر سلاطين المماليك.

عاش الحكام عيشة بذخ وترف، وجمعوا حولهم الوجهاء والأعيان من أرباب السيوف وأرباب الأقلام. واتخذوا لأنفسهم أعدادا كبيرة من المماليك والعبيد الوافدين من شتى أنحاء العالم المعروف آنذاك، وأجريت عليهم الرواتب والجرايات. (٦٠)

وقد اهتم الحكام الذين تولوا حركة الجهاد ضد الصليبيين بإحياء المذهب السني مجددا، لاسيما بعد نهاية الخلافة الفاطمية في مصر والشام. وكانت النتيجة المنطقية أن قربوا منهم طائفة من كبار الفقهاء وأهل العمامة ليكونوا في خدمة أهدافهم السياسية والعسكرية، سواء بالقضاء على التشيع أو بتعبئة الرأي العام وراء الحكام الذين اكتسبوا شرعيتهم من قتال الصليبيين. (٦١)

أما المحكومين، فقد كانوا من الفلاحين وعامة أهل المدن من أصحاب الحرف والصناعات والتجار. وعلى الرغم من أن أحد الباحثين يقسم هذه الطبقة في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية إلى ثلاثة أقسام رئيسية وثلاثة أقسام أخرى فرعية (٦٢)، فإننا نرى أن خير تمثيل لسكان مدن بلاد الشام في ذلك الزمان هو قول ابن الأثير (٦٣) «... أخلاط من غوغاء ولفيف من أمم شتى وصناعات».

لقد كانت مدن بلاد الشام عبارة عن مدن مسورة تضم عدة آلاف من السكان الذين كانوا بدورهم انعكاساً للثراء التاريخي الذي ميز حركة السكان في بلاد الشام، فقد كانت العامة في تلك المدن مزيجا من عناصر أصيلة وعناصر وافدة في فترات تاريخية مختلفة نتيجة للغزوات والحروب والتطورات السياسية التي مرت بها بلاد الشام. وهذا ما عبر عنه ابن الأثير بعبارته التي أوردناها في السطور السابقة. وكان هذا حال المدن الإسلامية والمدن التي استولى عليها الصليبيون على حد سواء.

وقد تميزت المدن بأسواقها التي وصفها لنا الرحالة المسلم ابن جبير في مواضع كثيرة من رحلته،

ويفهم من كلامه أن معظم أسواق المدن كانت« . . . فسيحة متسعة، ودكاكينها وحوانيتها كأنها الخانات اتساعا وكبرا، وأعالي أسواقها مسقفة، وعلى هذا الترتيب معظم مدن هذه الجهات . . .»[٦٤]
ذكر أن حلب تضم عددا من الأسواق الكبيرة « . . . وكلها مسقف بالخشب». [٦٥] وفي حديثه عن مدينة حماة تحدث بكلام مشابه . [٦٦]

ولكنه عندما تحدث عن حمص أشار إلى أن أسواقها كانت مقفرة تعاني من الركود بسبب قرب حصن الأكراد الذي اعتاد الصليبيون شن هجماتهم منه على المدينة [٦٧] وقد خص دمشق بوصف طويل ذكر في أثنائه بعض أسواقها وبعض حرف أهلها . [٦٨]

ومن أهم المدن التي كانت بيد الصليبيين مدينة عكا التي كانت تموج بعناصر سكانية مختلطة من الصليبيين، وأبناء الطوائف المسيحية الشرقية ، والمسلمين من شتى الأنماط ، فضلا عن أعداد متزايدة من محبي الاستطلاع والمغامرين الذين كان كثير منهم مصدر خطورة شديدة . [٦٩] وقد وصفها ابن جبير بقوله : «هي قاعدة بلاد الإفرنج بالشام . . . مجتمع السفن والرفاق، وملتقى تجار المسلمين والنصارى من جميع الآفاق، سككها وشوارعها تغص بالزحام، وتضيق فيها مواطئ الأقدام، تستعر كفرا وطغيانا وتفور خنازير وصلبانا، زفرة قذرة . . .»[٧٠]

كان الصليبي القادم لتوه من الغرب الأوربي يصاب بالحيرة والارتباك حين يرى المدن الصليبية تضم المسلمين والمسيحيين الشرقيين الذين يظهر مدى ارتباطهم بمواطنيهم المسلمين . كذلك كان على القادم الجديد أن يكون حريصا يقظا حتى لا تسرق منه نقوده في المدينة المزدحمة الصاخبة . وإذا لم يكن يملك من القوة البدنية ما يؤهله للانضمام لأحد الكونتات الصليبيين الطموحين، فربما يقع ضحية نصاب يبيع له بوابات المدينة ، ثم ينضم لجموع العامة والغوغاء . [٧١]

لقد كانت كثير من مدن الشام تعاني من مشكلة إسكان خطيرة مثل عكا . ويبدو أن البيوت البسيطة كانت تتكون من غرفة واحدة مبنية من الطوب اللبن ، أما البيوت الأحسن قليلا ـ والتي كانت تبنى من اللبن أيضا ـ فكان بعضها يرتفع إلى دورين أو ثلاثة مثلما يذكر ابن جبير عن مدينة دمشق[٧٢] . وعلى أية حال، فإننا لا نملك أية وثائق عن ظروف الإسكان في هذه البلاد، كما لم يبق من مساكن ذلك الزمان سوى قصور الأثرياء الأكثر كلفة والمشيدة بالأحجار، فضلا عن أن بنيانها تعرض لكثير من التغييرات على مر القرون . [٧٣]

ومن الطبيعي أن يعمل سكان المدن في شتى الحرف والصناعات التي عرفتها بلاد الشام في

ذلك الزمان. ولعل التجارة كانت أهم نشاط يمارسه سكان بلاد الشام، وكانت الصناعة والزراعة تخدم التجارة إلى جانب إشباع حاجات الاستهلاك المحلي. وقد لعبت هذه البلاد دورا هاما في التجارة العالمية آنذاك.

لقد كان التأثير الاقتصادي للغزو الصليبي يلي في الأهمية النتائج السياسية التي خلقها في بلاد الشام. فقد كان للغزو أثره ـ السلبي بطبيعة الحال ـ عندما دمرت المعارك والحروب الممتلكات وأتلفت المحصولات. ولكن من ناحية أخرى يجب أن نتذكر أن دوافع أهل البندقية وجنوة وبيزا للاشتراك في الحملات الصليبية كانت دوافع تجارية بحتة.

وحتى ذلك الحين كانت التجارة بين أوربا والشرق تسير في اتجاه واحد، تقريبا، لصالح الشرق، إذ أن الغرب الأوربي الإقطاعي لم يكن ينتج ما يبادله بالسلع الشرقية مما سبب نزيفا في رصيد أوربا من الذهب كان يدفع في مقابل هذه السلع. بيد أن فترة الحروب الصليبية شهدت نموا في التداول التجاري. وأدى ذلك إلى توسيع تجار الشام من نطاق دورهم التقليدي في الوساطة التجارية بين الشرق والغرب. ومن صور وعكا "... ملتقى تجار المسلمين والنصارى من جميع الآفاق"، على حد تعبير ابن جبير، [74] نجد صورة تجارة عالمية مزدهرة.

وازدادت ثروات التجار المسلمين خاصة في المدن الداخلية بعد استقرار الأوضاع عقب الاضطراب الذي صحب الحملة الأولى. وقد ذكر ابن جبير أن "... اختلاف القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الإفرنج غير منقطع، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكا كذلك. وتجار النصارى أيضا لا يمنع أحد منهم ولا يعترض وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها في بلادهم، وهي من الأمنة على غاية، وتجار النصارى أيضا يؤدون في بلاد المسلمين ضريبة على سلعهم، والاتفاق بينهم والاعتدال في جميع الأحوال. وأهل الحرب مشتغلون بحربهم، والناس في عافية والدنيا لمن غلب"[75].

لكن هذه الصورة لم تدم طويلا.

وفي رأي بعض الباحثين أن الحروب الصليبية نقلت اقتصاد بلاد الشام إلى مستوى عالمي لم تصل إليه منذ أيام الرومان. [76] وفي رأينا أن هذه مبالغة كبيرة لا تنسحب على كل بلاد الشام. حقيقة إن المدن التي كان للتجار الإيطاليين أحياء فيها قد ازدهرت، بشكل مؤقت، في القرن الثاني عشر؛ ولكن كثيرا من المدن والمناطق الريفية اضمحلت بسبب أحداث الحرب وبسبب تبادل المسلمين والصليبيين الهجوم عليها. وقد أوردنا ما ذكره ابن جبير عن حمص وعن قنسرين، كذلك خربت كثير من المناطق الريفية.

أما على مستوى التجارة الداخلية، فقد تولاها التجار المحليون من أصحاب الحوانيت وأرباب الأسواق. ويبدو أن تجار حلب كانوا أكثر تجار أهل الشام ثراء بسبب دورها في التجارة العالمية. كذلك كانت عكا في القطاع الصليبي. وكان التجار يفتحون حوانيتهم بعد الفجر، ويستمرون فيها حتى هبوط الظلام. لكن هذا الوقت كله لم يكن للعمل وإنما كانوا يخصصون جزءا من وقتهم للأكل والتسلية مع رفاقهم. وكان أبناء الحرفة الواحدة يميلون للسكنى في منطقة واحدة ربما كانت تحمل اسم الحرفة [٧٧]، ولم يكن أمرا شاذا أن يشترك المسلمون والمسيحيون في مشروع تجاري أو صناعي واحد. [٧٨]

وعلى أية حال، فإن ازدهار الحرف والصناعات والتجارة الداخلية في بلاد الشام كان أمرا مؤقتا، إذ كانت الحروب المستمرة عامل اضطراب على المستوى الاجتماعي والاقتصادي مثلما كانت عامل اضطراب على المستوى السياسي. فقد شهد القرن الثاني عشر صراعات ومنازعات عديدة اتخذت طابعا دمويا، واستمر الحال حتى طرد الصليبيون نهائيا سنة ١٢٩١م.

لقد عرفت بلاد الشام، في القرنين الثاني عشر والثالث، عددا من الحرف والصناعات التي اكتسبت لنفسها شهرة تاريخية في العالم المعروف آنذاك [٧٩]. فقد اشتهرت صناعة الورق، والسكر، والزجاج، والخزف، والقيشاني، وصناعة الأثاث والمشغولات الخشبية؛ فضلا عن صناعة النسيج، والعقاقير والعطور والخمور والنبيذ. وانتعشت هذه الحرف واكتسبت قوة إضافية حين فتحت أمامها أسواق جديدة. وتوسعت أسواقها القديمة بفضل نشاط الجاليات التجارية الإيطالية في مدن القطاع الصليبي. كذلك فإن صياغة الذهب والفضة، وصناعات الحديد والأسلحة والجلود والصابون والسجاد، انتعشت لفترة محدودة على نحو لم يسبق له مثيل إبان ازدهار الكيان الصليبي، والهدوء النسبي الذي عرفه أهالي بلاد الشام بعد فشل الحملة الصليبية الثالثة، ثم هدوء الأحوال نسبيا في أخريات القرن الثاني عشر الميلادي.

أما المناطق الريفية في بلاد الشام، فقد عانت أكثر من غيرها من الآثار السلبية للحروب الصليبية. ففي ظل الفاطميين والسلاجقة عاش الفلاحون حياة تقترب من القنية في كثير من الأحوال نتيجة للعلاقة النهبية التي كانت تربط أولئك الفلاحين بسادتهم من أصحاب الإقطاعات، أو ممثلي الدولة. ولم تكن ظروف الفلاحين في مناطق الأتراك السلاجقة أحسن منها في المناطق الخاضعة للفاطميين. ومثال ذلك أن أتسيز قائد قوات السلطان السلجوقي ألب أرسلان عندما استولى على دمشق سنة ٤٦٦ هجرية (١٠٧٦م) كان يجبر الفلاحين على الزراعة ويستولي على ناتج الأرض.

وإذا كان الغزو الصليبي قد ترك آثاره السلبية على النشاط الزراعي بشكل عام وغير مباشر

نتيجة لكثرة الحروب والاستيلاء على المحصولات أو تدمير الحقول، فإن أحوال الفلاحين الاجتماعية/ الاقتصادية لم تتأثر بشكل مباشر إلا قليلا. وفي ظل الغزو الصليبي ظل حال الفلاحين قريبا مما كان عليه في ظل الحكام السلاجقة أو العرب أو الولاة الفاطميين. ففي الريف لم يكن ثمة فارق ملحوظ بين معاملة المالك العربي أو المالك الصليبي للفلاحين. (٩٠) وقد حدثنا ابن جبير عن أن المسلمين والفرنج في منطقة زراعية قرب "بانياس" كانوا يتقاسمون غلة الأرض" فهم يتشاطرون الغلة على استواء، ومواشيهم مختلطة، ولا حيف يجري بينهم فيها . . . "(٨١) ثم تحدث عن أحوال الفلاحين في تبنين، وعلاقتهم بالصليبيين في عبارات تحمل دلالات لا يخطئها الباحث، فقال " . . . سكانها كلها مسلمون، وهم مع الإفرنج على حالة ترفيه، نعوذ بالله من الفتنة، ذلك أنهم يؤدون لهم نصف الغلة عن أوان ضمها وجزية على كل رأس دينار وخمسة قراريط، ولا يعترضونهم في غير ذلك، ولهم على ثمر الشجر ضريبة خفيفة يؤدونها أيضا، ومساكنهم بأيديهم وجميع أحوالهم متروكة لهم. وكل ما بأيدي الإفرنج من المدن بساحل الشام على هذه السبيل، رساتيقهم كلها للمسلمين، وهي القرى والضياع، وقد أشربت الفتنة قلوب أكثرهم لما يبصرون عليه إخوانهم من أهل رساتيق المسلمين وعمالهم، لأنهم ضد أحوالهم من الترفيه والرفق. وهذه من الفجائع الطارئة على المسلمين: أن يشتكي الصنف الإسلامي جور صنفه المالك له، ويحمد سيرة ضده وعدوه المالك له من الإفرنج، ويأنس بعدله . . . "(٨٢)

وفي تقديرنا أن السبب ليس عدل الصليبيين كما تصور ابن جبير، وإنما يمكن تفسير ذلك في ضوء حاجة الصليبيين إلى قوة عمل الفلاحين في المناطق التي كانت تحت سيطرتهم بسبب نقص مواردهم البشرية. بيد أن ما يهمنا هنا هو أن نوضح أن أحوال الفلاحين لم تتأثر، بشكل مباشر، بالغزو الصليبي، على الرغم من أن التأثيرات غير المباشرة لهذا الغزو كانت فادحة ومدمرة في نهاية الأمر.

ومن ناحية أخرى فإن نور الدين محمود اهتم، بعد استيلائه على دمشق، بتنشيط الزراعة وتجديد وسائل الري وصيانتها. وفي تصورنا أن ذلك كان راجعا إلى اهتمامه بالأرض الزراعية باعتبارها عماد النظام الإقطاعي العسكري الذي قامت عليه دولته، وهو النظام الذي تطور في ظل الصراع العربي/ الصليبي ليصل قمة تطوره في عصر سلاطين المماليك. وإذا كان النظام الإقطاعي العسكري يهتم بالأرض الزراعية وتحسين إنتاجها، فإن هذا لا يعني، بالضرورة تحسن أحوال الفلاحين أنفسهم؛ إذ أنهم في ظل هذا النظام يعاملون باعتبارهم من أدوات الإنتاج. وإذا كان الإسلام يمنع استرقاق المسلمين، فإن وضعيتهم الشرعية كانت تدخلهم في عداد الأحرار. بيد أن الواقع التاريخي يكشف عن أنهم عاشوا حياة أقرب ما تكون إلى حياة الأقنان. (٨٣)

وقد زادت الاضطرابات الناجمة عن الغزو الصليبي من متاعب الفلاحين الذين كانوا في مكانة أدنى من مكانة بقية العناصر السكانية في بلاد الشام. فقد كان وصول كل فوج جديد من الصليبيين يحمل معه مزيدا من المتاعب للفلاحين. إذ كان أولئك القادمون الجدد من الغرب الأوربي مدفوعين بحماستهم وتعصبهم الصليبي وطمعهم الدنيوي، وكان الفلاحون فريستهم السهلة المنال يتلقون أولى ضربات الفرنج الوافدين دائما.[٨٤] فقد كانت المناطق الريفية مفتوحة دائما أمام أي عدوان، بعكس المدن التي نعمت بالحصون والقلاع والأسوار القوية.

لقد كانت الحروب المستمرة بسبب الوجود الصليبي سببا في إهدار قوة العمل البشري فغالبا ما كان الفلاحون يفضلون عدم زراعة أراضيهم بسبب خوفهم من نهب محصولاتهم أو تدميرها[٨٥] وتسببت هذه الغارات في بوار مساحات كثيرة من الأرض الزراعية: فقد ذكر ابن جبير أن الطريق الذي مر به من حمص إلى دمشق كان مهجورا« . . . قليل العمارة إلا في ثلاثة مواضع أو أربعة . . . »[٨٦]. ومن الواضح أن هذه الحروب قد تسببت ـ في كثير من مناطق الشام ـ في انخفاض إنتاجية الأرض وهروب الفلاحين إلى المدن حيث يجدون الخبز والأمان.[٨٧]

أما سكان الصحراء من البدو، الذين ذكرنا بعض قبائلهم وتوزيعهم الجغرافي، فقد عاشوا حياتهم وفق طريقتهم الخاصة. وعلى الرغم من أن البدو يمثلون مشكلة أمنية في بلاد الشام؛ فإن الحكام عاملوا شيوخهم في غالب الأحوال معاملة أرباب السيوف، وكانت مهمتهم تنحصر في حراسة طرق القوافل أحيانا، أو القيام بدور يشبه دور قوات حرس الحدود أحيانا أخرى عندما تكون سلطة الدولة قوية. ولكن العربان في بلاد الشام، كما كان الحال في مصر، كثيرا ما كانوا مصدر متاعب جمة للحكام والمحكومين بسبب غاراتهم على المناطق الريفية وأطراف المدن، والمسافرون وقوافل التجارة في بعض الأحيان؛ وهو ما جعل الحكام ـ خصوصا في عصر سلاطين المماليك ـ يشنون الحرب عليهم، ويطردونهم من منازلهم، أو يقتلون زعماءهم.[٨٨]

لقد شهدت بلاد الشام في القرن الثاني عشر منازعات سياسية وصراعات عسكرية أفرزت عددا من النتائج السلبية الخطيرة على الحياة الاجتماعية في بلاد الشام. فالنزاع بين المسلمين والصليبيين، وبين السنة والشيعة، وبين الخليفة السني والسلطان السلجوقي السني، وبين الأمراء السنة في المراكز الحضرية ونظرائهم في المناطق الريفية أو الصحراوية، وبين أبناء الأسر الملكية الطموحين ووزرائهم الطامعين، وبين جماهير الناس ـ الذين كانت غالبيتهم من العرب ـ والعناصر الأجنبية؛ وغالبهم من الأتراك. كل هذه المنازعات والصراعات والخصومات كانت مصدر اضطراب وخلل اجتماعي وأمني خطير[٨٩]؛ إذا كان أحدها يكفي لتعكير صفو الحياة العادية، والإضرار

بالصالح العام للمجتمع . بيد أنها تكاتفت جميعا لتنشر مظاهر انعدام الأمن، وزيادة حدة الخروج على القانون، وبروز اللصوصية والسطو وقطع الطريق . وتشير مذكرات أسامة بن منقذ إلى عصابات قطاع الطرق التي كانت تتمركز في المناطق المتاخمة للمراكز السكانية الحضرية مثل بعلبك وشيزر ونابلس .[(٩٠)]

ومع ذلك فإن الحياة استمرت في سيرها ولم تتوقف ، وعادت الحياة تزدهر مرة أخرى في المناطق التي حررتها جيوش صلاح الدين؛ فضلا عن الأماكن التي كانت بعيدة عن خطوط التماس . ولعل ملاحظات ابن جبير عن مدينة حمص التي تأثرت الحياة فيها بهجمات الصليبيين من حصن الأكراد، والتي أشرنا إليها من قبل، تفيدنا في توضيح هذا التناقض الذي قد يبدو في ازدهار بعض المناطق وتدهور البعض الآخر. فكلما كانت المنطقة منطقة حرب بين الطرفين كان التدهور السكاني والاجتماعي واضحا، وكلما بعدت عن الحرب ازدهرت وعاشت بصورة أفضل . ومن ناحية أخرى، فإن المناطق التي شهدت نوعا من التعايش السلمي بسبب الضرورات الاقتصادية، مثل اقتسام المناطق المتزرعة في بانياس قرب دمشق، أو المحافظة على سلامة طرق التجارة وقوافلها مثلما كان الحال في عكا ـ هذه المناطق ازدهرت الحياة الاجتماعية فيها واستقر الأمن بخلاف المناطق الأخرى التي عانت من الآثار السلبية . ونخلص من هذا كله إلى أن محاولة وضع النموذج السائد تفشل مرة أخرى في توضيح الصورة .

أما العادات والتقاليد في بلاد الشام، فإن الحديث عنها سوف يتخذ مسارين أساسيين، تحكمها المعلومات المتاحة ، وهما : عادات وتقاليد المناطق الريفية .

ومن المهم أن نشير منذ البداية إلى أننا سوف نقدم نماذج نعرف سلفا أنها ليست نماذج سائدة، كما تكشف لنا المصادر أن التنوع الذي وضح لنا في بنية التركيبة السكانية قد انعكس في أنساق القيم والعادات والتقاليد . ومن ثم فإننا سوف نهتم ـ قدر الإمكان ـ برصد الظواهر العامة، مثل الأعياد الدينية والمناسبات ذات البعد الديني/ الاجتماعي ، والعادات المرتبطة بالزواج، والإنجاب، والموت. فضلا عن الملابس وقائمة الطعام التي تركت تأثيرها الواضح على سلوك المستوطنين الصليبيين .

والأعياد الدينية تتخذ مظهرا اجتماعيا يكشف عن خطوط عامة في الحياة الاجتماعية . وفي تصورنا أن الاحتفال بالأعياد الدينية، مثل حلول شهر رمضان وعيد الفطر وعيد الضحية، لم يكن يختلف كثيرا عن الاحتفالات في مصر. وربما كان هذا راجعا إلى حقيقة أن مصر وبلاد الشام كانت على اتصال دائم طوال تاريخهما الطويل. ومنذ الفتح الإسلامي كانت العناصر الثقافية في حال من الامتزاج والتفاعل بسبب عمليات النزوح السكاني المستمر بين البلدين .

أول هذه الأعياد عيد بداية السنة الهجرية الذي تمثلت أهم مظاهر الاحتفال به في خروج موكب يرأسه السلطان، أو نائبه، وفي هذا الاحتفال توزع الأطعمة والحلوى، ويتم سك عملات خاصة بهذه المناسبة في بعض الأحيان[91] وقد تعود أهل مدينة حلب أن يكون فطورهم في هذا اليوم صنفا حلوا، كما اعتادوا أن يتصدقوا على الفقراء والمعوزين بنوع من البرغل المطبوخ، أطلقوا عليه اسما طريفا هو "فاز من صل" نسبة إلى زجل كان الفقراء والمعوزون ينشدونه على أبواب المحسنين.[92]

أما يوم عاشوراء، فهو يوم ذو مغزى خاص ومناسبة حزينة بالنسبة للشيعة الذين كانت أعدادهم وفرقهم الكثيرة تشكل قسما هاما من عناصر السكان في بلاد الشام. وفي العصر الفاطمي كان نائب الخليفة يمد "سماط الحزن"، وهي مائدة تتكون من طعام مثل العدس، والملوحات، والفطير، والمخللات والعسل. وعند الظهر يدخل الناس لتناول الطعام، وبعد الفراغ منه يبدأون في النواح حتى صلاة العصر. وفي هذا اليوم أيضا تعطل الأسواق وتغلق الحوانيت في البلاد حتى صلاة العصر. وحين دانت بلاد الشام لحكم الأيوبيين، الذين واصلوا سياسة إعادة المذهب السني في مصر والشام، تحول يوم عاشوراء في المناطق السنية إلى مناسبة سارة ينفق فيها الناس أموالا كثيرة لإدخال السرور على أهلهم وعيالهم. وفي هذا اليوم كانت تصنع الحلوى، وتكتحل النساء، وتستخدم الأواني الجديدة. ويذهب الجميع إلى الحمامات.[93] وقد استمر الاحتفال بيوم عاشوراء في المناطق الشيعية باعتباره مناسبة حزن.

وثمة عيد آخر خاص بالشيعة هو "عيد الغدير" الذي يبدأ الاحتفال به في اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة سنويا. ويتم إحياء الليلة الأولى من هذا العيد بالصلاة، وفي صبيحة العيد يصلي الشيعة ركعتين، ويرتدون الملابس الجديدة، ويتصدقون ويكثرون من عمل الخير، ثم ينحرون عددا كبيرا من الذبائح.

أما الاحتفال بالمولد النبوي، فلم يكن الاحتفال به في بلاد الشام آنذاك ليختلف عما كان يحدث في مصر،[94] إذ كانت تقام ولائم وحلقات الذكر، كما تضاء المساجد.

ومن البديهي أن شهر رمضان، بالنسبة للمسلمين جميعا، مناسبة دينية يمتد الاحتفال بها على مدى الشهر كله. وتبدأ مقدمات الاحتفال بشهر رمضان بتجديد طلاء المساجد، وزيادة قناديل الإضاءة وتجديد الحصر بها. كما كانت أسواق الشماعين تعلن عن قرب قدوم الشهر من خلال تلك الأعداد الضخمة من الشموع (التي عرفت آنذاك باسم الفوانيس) التي كان أصحاب الحوانيت في تلك الأسواق يعلقونها على أبوابهم. وفي أثناء الشهر كانت الشموع الضخمة التي عرفت باسم

"الشموع الموكبية"، والتي قد تصل الواحدة منها إلى قنطار وزنا، تجر على عجلات، ويحيط بها الأولاد ويطوفون بها في شوارع المدينة وطرقاتها، وهم في الطريق إلى صلاة التراويح. وكذلك كان الأطفال يحملون فوانيسهم الصغيرة، وهم يهزجون بأغنياتهم ويدقون أبواب المنازل في منطقتهم ليعطيهم الناس الحلوى والياميش[٩٥]، وإلى جانب ذلك كانت موائد الناس ساعة الإفطار تحفل بشتى أنواع الطعام، ولاسيما المرطبات والحلوى التي كانت "الكنافة والقطايف" في مقدمتها.

أما السحور فكان يتم خلال تجاوب نداءات المؤذنين من فوق المآذن لتذكير النائمين عن طريق أشعار وأهازيج عامية على إيقاع الطبلة.

ولم يكن الاحتفال بالعيدين يختلف كثيرا عنه في أيامنا الحالية. ففي أول أيام عيد الفطر يخرج الناس لصلاة العيد، وبعدها يتوجهون لزيارة القبور. وفي نهار العيد تعم مظاهر الفرح ويجد الأطفال في نهارهم كثيرا من وسائل التسلية والمرح. أما عيد الأضحى، فيبدأ بالصلاة وذبح الأضحية، ويفرق الناس الصدقات ثم يبدأ تزاورهم واحتفالهم بالعيد.

كذلك كانت هناك عدة احتفالات ذات طابع اجتماعي، منها ما يتصل بالأسرة مثل: الزواج، والإنجاب، والختان، ودخول الأطفال إلى مكاتب الدراسة (الكتاتيب)، والموت... وما إلى ذلك.

وكانت سن الزواج للبنت تتراوح بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين. وفي مجتمع لم يكن يسمح بالاختلاط كانت «الخاطبة» تلعب دورا حيويا في إتمام الزيجات، نظرا لمعرفتها ببنات العائلات. وفي بعض الأحيان يقع الرجل ضحية لخداع الخاطبة التي سعت لزواجه.[٩٦] وعادة ما كانت نساء أسرة المستقبل تكثرن من التردد على منزل الفتاة المرشحة للزواج، بقصد التعرف عليها، واكتشاف محاسنها، واختبار مهارتها في إدارة شئون المنزل، ثم يذهبن معها إلى الحمام لرؤية جسمها وشعرها وشم رائحة فمها وعرقها وتحت إبطها. وتنتهي مهمة النساء بنقل انطباعاتهن إلى الراغب في الزواج وعميد عائلته[٩٧].

وتتم الخطوبة بتشكيل مجموعة من الرجال، على رأسهم عميد أسرة الخاطب، يتوجهون لخطبة البنت من أهلها، ومعهم بعض معارف أسرة البنت. وتتم قراءة الفاتحة بعد الاتفاق على المهر. أما عقد القران، فكان يتم في مسجد القرية أو المسجد الجامع في المدينة. وبعد عقد القران ينتقل الجميع إلى منزل العروس حيث يقام حفل يتناسب مع المستوى الاقتصادي، وفي كل الأحوال، كانت أكواب الشراب الحلو والحلوى توزع على المدعوين الذين يستمتعون بالموسيقى والغناء.

وعلى أسرة العروس أن تجهز أثاث منزل الزوجية الذي ينقل في موكب بهيج تصحبه الموسيقى ويتقدمه الراقصون بالسيوف والعصي. وتسبق ليلة الزفاف ليلة عرفت «بليلة النقش» أي نقش قدمي العروس ويديها بالحناء ويتم إحياء هذه الليلة أيضا بالموسيقى والغناء. وفي ليلة الزفاف يستكمل «العريس زينته في منزل أحد أصدقائه، ثم يتوجه إلى منزله يتهادى بين شابين من رفاقه يشبهانه. ومع أنغام الموسيقى، وعلى ضوء المصابيح الضخمة، يتقدم المنشدون الموكب حتى منزل العروس التي يأخذ زوجها يدها، ويدخلان إلى غرفتها.

وفي صبيحة يوم الزفاف يتوجه الزوج إلى الحمام العام برفقة عدد من أصدقائه. وعلى مدى عدة أيام يكون ضيف الشرف على موائد أصدقائه فيما عرف في مصطلح ذلك الزمان باسم (الصباحيات). وبعد أسبوعين من الزواج يقيم أهل الزوجة وليمةفاخرة زاخرة بكل أطايب الطعام.

أما في الريف، فإن مظاهر الاحتفال كانت تتواضع عنها في المدينة. كما كان على الخاطب أن يقدم المهر إلى صهره قبل عقد القران. وبعد عقد القران كان أهل القرية يسارعون بتقديم الألطاف (النقوط) إلى العروسين أو إلى والديهما. وفي أثناء موكب العروس في دروب القرية يلقي عليهما الناس زهور «العنصل». ومن المهم أن نشير إلى أن القرويين من المسلمين والمسيحيين في بلاد الشام كانوا يتضامنون في هذه المناسبات، ويحاول كل طرف أن يقدم أفضل خدماته للطرف الآخر في هذه المناسبة.

وبالنسبة للبدو كان الزواج وسيلة لراحة الرجل، ويقول أحد الباحثين إن ثراء البدوي في بلاد الشام آنذاك، كان يحسب بعدد زوجاته وبناته اللاتي كن يتولين رعي الأغنام والجمال، وجمع الأحطاب، وزراعة الأرض أحيانا، فضلا عن الأعمال المنزلية ونسج ملابس العائلة.[٩٨]

كانت المناسبة التي تلي الزواج في الأهمية، استقبال مولود في الأسرة. وكانت مهمة التوليد قاصرة على النساء،[٩٩] وتقوم بها القابلة. فإذا كان المولود ذكرا صلت القابلة على النبي، وإذا كان بنتا ترضت على فاطمة الزهراء. ثم يتناول الطفل بعد ذلك أحد أقربائه المشهود لهم بالتدين والتقوى لكي يؤذن في أذنه الأذان الشرعي. ويعقب ذلك اختيار اسم المولود. وإذا كان ذكرا تضاعف فرح أهله به.

وتتلقى أم المولود طوال أسبوع هدايا كثيرة من أصناف الحلوى والسكر. وفي اليوم السابع يقام احتفال كبير، وغالبا ما كان المطربون يقدمون أغنياتهم للرجال في مكان خاص بهم، على حين تقوم

المغنيات والراقصات بتقديم فنونهن في المكان المخصص للنساء. وقد جرت العادة على تقديم الألطاف (النقوط) لوالدي الطفل، وهي متنوعة ما بين الملابس والحلي الذهبية والمأكولات. وبعد نهاية مدة النفاس تتوجه الأم إلى الحمام بصحبة عدد من النساء القريبات حيث تغتسل وترتدي الملابس المعينة الخاصة بهذه المناسبة.

وفي اليوم السابع أيضا يتم ختان الطفل في بعض الأحيان. ولكن بعض الناس كانوا يؤجلون الختان إلى سن الخامسة تقريبا. ويدعى إلى الحفل الأصدقاء والأقارب الذين تمد لهم مائدة خاصة. وتتم زفة الطفل على حصان صغير الحجم سريع الحركة (برذون)، ويرتدي الطفل ثيابا جميلة، ووراءه على نفس الدابة شخص هو العريف. ويطوف الموكب، الذي يضم بعض الصوفية، والذي يتناسب حجمه مع مقتضى الحال إلى شوارع الحي في المدينة، أو دروب القرية، وفي النهاية يعودون إلى منزل الطفل حيث يقوم أحد المنشدين بإنشاد قصة المولد النبوي، وعندئذ يتم ختان الطفل[١٠٠] ويقدم المدعوون نقوطهم من السمن والأرز والطيور والغلال والأغنام ـ حسب قدرة المدعوين ومكانة أهل الطفل في المجتمع. وكان من الواجب على أهل الطفل رد الهدايا في المناسبات المماثلة.

أما المآتم والأحزان، فيبدو أن كثرة الحروب والمنازعات التي عانت منها بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية، والذي دام قرابة قرنين من الزمان، جعلت الحزن على الموتى في نفوس الناس أمرا عابرا. وقد وصف لنا ابن جبير ترتيب أهل دمشق في جنائزهم، فقال: «ولأهل دمشق وغيرها من هذه البلاد في جنائزهم رتبة عجيبة، وذلك أنهم يمشون أمام الجنائز بقراء يقرأون القرآن بأصوات شجية، وتلاحين مبكية... وجنائزهم يصلى عليها في الجامع قبالة المقصورة... فإذا انتهوا إلى بابه قطعوا القراءة ودخلوا إلى موضع الصلاة عليها... وربما اجتمعوا للعزاء بالبلاط الغربي من الصحن... ويجلسون أمامهم ربعات من القرآن يقرأونها. ونقباء الجنائز يرفعون أصواتهم بالنداء لكل واصل للعزاء من محتشمي البلدة وأعيانهم...»[١٠١]

ويتم العزاء بعد الدفن في منزل عميد الأسرة، ويستمر ثلاثة أيام. وفي اليوم السابع وفي اليوم الأربعين يتم إحياء ذكرى الميت بقراءة القرآن وتوزيع الصدقات.

أما في الريف فكانت روح التضامن أكثر وضوحا، ففي الليالي الثلاث الأولى عقب الوفاة يجتمع الرجال في مسجد القرية يكررون كلمة التوحيد وهم يعدون حبات مسبحة كبيرة تنتظم خمسمائة حبة. فإذا اكتملت بدأوا في قراءة القرآن. كذلك كانت مآتم النصارى تتشابه في شكلها الاجتماعي مع مآتم المسلمين على الرغم من اختلاف طقوسها بحكم اختلاف الدين. وفي القرى كان

النواح على الميت أمرا ضروريا، ولكنه كان قاصرا على النساء لأن بكاء الرجال كان مسبة وعارا في تقدير أهل الشام.[١٠٢]

لقد تعرضنا في الصفحات القليلة السابقة لبعض التقاليد المتعلقة بالاحتفالات الدينية/ الاجتماعية، والعادات المتعلقة بدورة الحياة ـ على حد تعبير علماء الاجتماع ـ من الولادة حتى الممات. ولا يعني هذا أننا قد عرضنا لكافة التقاليد والأعراف الاجتماعية، فهذه مسألة فوق طاقتنا. ولكننا أردنا بيان بعض التقاليد التي يمكن أن تكون سماتها المشتركة من خصائص ثقافة أهل الشام العامة ـ بغض النظر عن الاختلافات التي أشرنا إليها في بداية هذا البحث. ومن ناحية أخرى، فإن هناك من الأعراف والعادات المتنوعة ما يدخل تحت نطاق الخصائص الثقافية الفرعية لكل جماعة من عناصر التركيبة السكانية في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية وليس من المفيد في هذه الدراسة أن نستغرق في متابعتها.

ولم يكن ممكنا بطبيعة الحال ألا يتأثر الصليبيون بالموروثات الثقافية والتقاليد التي سادت الحياة الاجتماعية في بلاد الشام. لقد كان الصليبيون الذين وفدوا من أوربا أبناء مجتمع متخلف يمر بمرحلة ما قبل النمو، وكان المجتمع الذي عاشوا في رحابه مجتمعا متقدما يبدو تقدمه في سائر أوجه الحياة اليومية. ومن ثم كان تأثير الحياة الاجتماعية في بلاد الشام على الكيان الصليبي فعالا إلى حد كبير.

ومن المهم أن نشير إلى أن تقاليد الصليبيين المرتبطة بدورة الحياة، من ميلاد وزواج ووفاة، ظلت إلى حد كبير تحتفظ بخصائصها الأوربية. كما أن طبيعة العلاقات الأسرية، ومكانة المرأة في المجتمع كانت ما تزال هي نتاج الموروث الثقافي لهذه الجماعات الوافدة من الغرب الكاثوليكي، وقد أشار أسامة بن منقذ في عدة مواضع من مذكراته لهذا السلوك الاجتماعي الذي رآه معيبا. فقد ذكر أسامة ما نصه «ليس عندهم شيء من النخوة والغيرة، يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته يلقاه رجل آخر يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها، والزوج واقف ناحية ينتظر فراغها من الحديث، فإذا طولت عليه خلاها مع المتحدث ومضى...»[١٠٣] وقد ذكر أسامة عدة أمور أخرى لتأكيد رأيه في عدم نخوة الفرنج.[١٠٤] والرأي عندي أن الفرنج كانوا يحملون خصائص ثقافية موروثة لم يتخلوا عنها في بلاد الشام. كما أن الرحالة ابن جبير شاهد عرسا للصليبيين في مدينة صور، ووصف لنا الحفل وصفا دقيقا، فقال «... ومن مشاهد زخارف الدنيا المحدث بها زفاف عروس شاهدناه بصور في أحد الأيام عند مينائها، وقد احتفل لذلك جميع النصارى رجالاً ونساء، واصطفوا سماطين عند باب العروس المهداة، والبوقات تضرب والمزامير وجميع الآلات اللهوية، حتى خرجت تتهادى بين رجلين يمسكانها من يمين وشمال كأنهما من ذوي أرحامها، وهي في أبهى زي وأفخر لباس تسحب

أذيال الحرير المذهب سحبا على الهيئة المعهودة من لباسهم، وعلى رأسها عصابة ذهب وقد حفت بشبكة ذهب منسوجة، وعلى لبتها مثل ذلك منتظم، وهي رافلة في حليها وحللها، تمشي فترا في فتر مشي الحمامة أو سير الغمامة، نعوذ بالله من فتنة المناظر، وأمامها جلة رجالها من النصارى في أفخر ثيابهم البهية، تسحب أذيالهم خلفهم، ووراءها أكفاؤها ونظراؤها من النصرانيات يتهادين في أنفس الملابس ويرفلن في أرفل الحلي، والآلات اللهوية قد تقدمتهم. . . » (١٠٥).

ويبدو من تحليل هذا المشهد، الذي نقله لنا ابن جبير في نشوة واضحة، أن تقاليد الزفاف كانت استمرارا لما هو سائد في أوربا. حقيقة أنه من الواضح أن العرس الذي شهده ابن جبير في صور كان عرسا لقوم من الأثرياء على نحو ما يبدو من وصفه للعروس، ولكن يبدو أيضا أن طراز الملابس كان تقليدا للنمط الأوربي ولم يكن مثل ملابس العرب والمسلمين.

بيد أن هذا لا ينفي تأثر الصليبيين في جوانب أخرى هامة تتعلق بأساليب الحياة اليومية والتقاليد التي تحكمها. ذلك أن المصادر التاريخية المتاحة لدينا تكشف عن تأثرات عربية وإسلامية واضحة جلية في حياة الصليبيين اليومية. ولدينا نص هام لفوشيه الشارتري يكشف عن أن الجيل الأول من الصليبيين قد تأثروا إلى حد كبير بالحياة الاجتماعية في بلاد الشام. يقول فوشيه:

« . . . إذ أننا نحن الغربيين صرنا الآن شرقيين، فمن كان رومانيا أو فرنجيا قد صار في هذه الأرض من أهل الخليل أو فلسطين، وذلك الذي كان من أهل ريمس أو شارتر أصبح من سكان أنطاكية أو صور. لقد نسينا بالفعل الأماكن التي شهدت مولدنا، وصار أكثر هذه الأماكن مجهولا لنا أو لا يرد ذكرها على لسان. والبعض يمتلك فعلا مساكن ومنازل بالوراثة. كما تزوج البعض من غير جنسهم من السوريات والأرمنيات، أو حتى من المسلمات اللائي اعتنقن المسيحية. وهناك من يعيش مع حميه، أو مع زوجة ابنه، أو طفله أو طفل زوجته، أو زوج أمه. وهنا نجد الأحفاد وأبناء الأحفاد. والبعض يمتلك الكروم، كما يملك البعض الآخر الحقول. ويستخدم الناس في حديثهم اليومي فصاحة وتعبيرات عدة لغات. فقد صارت الكلمات من شتى اللغات ملكية عامة يستخدمها كل أبناء الجنسيات المختلفة، والديانة المشتركة توحد أولئك الذين يجهلون أصولهم. إن من ولد غريبا مثله الآن مثل من ولد هنا، ومن ولد أجنبيا صار من أهل البلاد. ويلحق بنا أقاربنا وآباؤنا وأمهاتنا من حين لآخر، ويضحون بكل ما كان لديهم وأولئك الذين كانوا فقراء في الغرب، أغناهم الرب في هذه الأرض. ومن كانت نقودهم قليلة هناك يمتلكون الآن أموالا لا تحصى. والذين لم يكن لديهم سكن هناك يمتلكون مدينة هنا بفضل الرب.

فلماذا يرجع المرء إذن إلى الغرب؟ إذا كان قد وجد في الشرق مثل هذا النعيم. . . » (١٠٦).

ويتضح من هذا النص المثير مدى تأثير الحياة في فلسطين وبلاد الشام على الفرنج الهاربين من جحيم الحياة في أوروبا آنذاك. لقد سكن الصليبيون في مساكن أصحاب الأرض التي احتلوها. وهو ما يعني أنهم بدأوا يستخدمون نمطا من المساكن لم يتعودوا عليه في بلادهم. لقد زار ابن جبير مدينة صور التي كانت تحت السيطرة الصليبية في القرن الثاني عشر. وقد لاحظ أن مساكنها ـ التي استولى عليها الصليبيون ـ كانت فسيحة واسعة على الطراز العربي الذي يناسب البيئة[١٠٧]. كذلك يحكي أحد الأوروبيين الذين زاروا فلسطين آنذاك أن منازل بيت المقدس كانت عالية مشيدة من الحجر المربع ولها أسقف مسطحة تتجمع فيها مياه الأمطار ثم تحول إلى الخزانات نظرا لعدم وجود آبار[١٠٨].

ويتضح من هذين المثالين أن الصليبيين قد خضعوا في سكنهم للمؤثرات البيئية، ولم يكن ممكنا أن يشيدوا مساكنهم في المناطق التي احتلوها على النحو الذي ألفوه في بلادهم بغرب أوروبا والواقع أنهم لم يشيدوا أية مساكن، وإنما استولوا على المساكن التي هجرها أصحابها، بل إنهم استخدموا ما وجدوه بها من آثار. ومن ناحية أخرى فإن الصليبيين قد وفدوا من بلاد ريفية حيث كان الطابع الريفي غالبا على أوروبا، وكانت المباني المعروفة لديهم تبنى من الأخشاب ومن دور واحد في غالب الأحوال[١٠٩].

وكانت أثاثات المنازل بسيطة للغاية، وكان الصليبيون يقلدون المسلمين في الجلوس على البسط أو الحصير، وليس على المقاعد أو الأرائك، عند تناول الطعام. وقد كانت الموائد التي يستخدمها العرب عبارة عن أواني ضخمة موضوعة فوق كرسي منخفض بالقدر الذي يتيح حركة سهلة للجالسين على الأرض. وكان الصليبيون أيضا يستخدمون هذه الموائد[١١٠] وكانت الأطباق والأوعية تصنع من الخشب، وربما كانت الأواني والأطباق تصنع من الفخار أيضا مثلما اعتاد اهل البلاد الأصليون[١١١]كذلك حدثنا جيمس الفيتري عن الأسرة الخشبية والخزائن التي كانت تحفظ فيها الملابس وغيرها من الأشياء. كما كان بعضها عبارة عن تجويف في الحائط، وتستخدم كخزانة كتب أيضا[١١٢].

وخارج المنزل استمتع الصليبيون بالذهاب إلى الحمامات العامة للاستحمام ونظافة أجسادهم. وقد وصف لنا الرحالة ابن جبير دمشق فذكر لنا أن بها حوالي مائة حمام[١١٣] وهوما يدل على مدى انتشار هذه الحمامات في بلاد الشام. وقد تأثر الفرنج بالعرب والمسلمين في استخدام الحمامات العامة بشكل استفز جيمس الفيتري الأسقف القادم من أوروبا الحديثة، وعاب على الصليبيين أنهم باتوا معتادين على الحمامات والثياب الناعمة. وزاد من حنقه أن "لعنة "الذهاب إلى الحمام للنظافة قد

أصابت الرهبان والراهبات أيضا [١١٤]. كذلك أخبرنا أسامة بن منقذ في مذكراته عن بعض مظاهر استمتاع الصليبيين بالحمام الشرقي لدرجة أن بعضهم كان يذهب إلى الحمام ثلاث مرات أسبوعيا ، كما حكى عن بعض أمثلة كان الفرنج يذهبون إلى الحمام مع نسائهم في موضع واحد [١١٥].

كذلك فإن ألعاب التسلية وتزجية أوقات الفراغ المعروفة في بلاد الشام في تلك الفترة صارت محببة لدى الصليبيين ، لقد أقبلوا على لعب الشطرنج وغيره من ألعاب التسلية ، وكذلك مارس الصليبيون صيد الصقور التي كانت من أكثر الرياضات انتشارا بين الفرسان المسلمين في بلاد الشام . وقد أفرد أسامة بن منقذ فصلاً في كتابه عن الصيد وحكاياته التي كان بعضها مع الصليبيين. [١١٦]

ومن ناحية أخرى ، استخدم الصليبيون أنواع المنسوجات والأقمشة الفاخرة التي اشتهرت بها بلاد الشام في تلك الفترة من تاريخها . بيد أن طراز الملابس وطريقة تفصيلها كانت توافق ما هو سائد في أوروبا آنذاك كما يتضح من كلام ابن جبير السابق عن حفل الزفاف الذي شاهده في صور ووصف ملابس المشاركين فيه بكلمات يفهم منها أن طراز ملابس الفرنج كان مخالفا لما كان شائعا لدى العرب والمسلمين . لقد كانت ملابس الفرسان الصليبيين تتميز بالفخامة ، وكانوا يحيطون رؤوسهم بتيجان الورود ، ولم يكونوا مخنثين كما وصفهم جيمس الفيتري [١١٧] ولكنهم كانوا متأنقين للغاية . وقد تأثروا كثيرا بالجو العربي الإسلامي الذي كانوا يعيشون في رحابه .

ومن المفترض أيضا أن النساء الفرنجيات أيضا كن يرتدين ملابس توافق الطرز الأوروبية ، ولكن نوعية القماش كانت تختلف ؛ إذ كن يستخدمن المنسوجات الفاخرة ذات الألوان البهيجة التي شاعت في الشرق. [١١٨] وقد اعتاد المستوطنون الفرنج في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية أن يسيروا ورؤوسهم عارية ، وقد حلقوا ذقونهم وشواربهم ، على حين اعتاد المسلمون والمسيحيون الشرقيون تغطية رؤوسهم بما يقيها حرارة الجو ، ولم يكونوا يحلقون لحاهم [١١٩]

وفي رأينا أن تمسك الصليبيين بطرز الملابس الأوروبية ، واتباع " الموضة " فيما يتعلق بالشكل الشخصي (الذقن ـ والشارب ـ والشعر) كان انعكاسا نفسيا تلقائيا لإحساسهم بالغربة الحضارية في هذه المنطقة التي تشبه محيطا بشريا عدائيا يحيطهم من كل اتجاه . بيد أن عناصر الاتصال الحضاري جعلت تأثرهم بالمحيط العام أمرا حتميا تجلت مظاهره في عدة نواح .

وفي بعض الأحيان لعب الأطباء دورا في التأثير المتبادل بين المسلمين والصليبيين في بلاد الشام ، وقد ذكر أسامة بعض الأمثلة في هذا السبيل ؛ منها أن أميرا صليبيا طلب من عم أسامة أن

يرسل له طبيبا لعلاج بعض المرضى فأرسل له طبيبا مسيحيا اسمه "ثابت" [١٢٠] وقد شهد أسامة ببراعة بعضهم في استخدام وسائل الطب البدائية [١٢١] وتحدث عن جهل البعض الآخر [١٢٢]. كما أن الملك عموري (أماريك) تأثر بمهارة طبيب عربي أثناء زيارته إلى مصر وهو "سليمان" لدرجة أنه طلب من الخليفة الفاطمي أن يأذن له بالرحيل إلى القدس ليكون طبيب البلاط الصليبي، ورحل الرجل بالفعل في صحبة الملك الصليبي [١٢٣].

لقد كان كثيرون من الصليبيين يفضلون قائمة الطعام المحلية، التي كان تنوعها وثراؤها دليلا على مدى تقدم المجتمع، عن قائمة الطعام الفقيرة التي عرفوها في بلادهم. وقد حكى لنا أسامة بن منقذ أن أحد أصحابه ذهب إلى أنطاكية لقضاء مهمة ما. "وأكل عند أحد الصليبيين الذي قال له " . . . كل طيب النفس. فأنا ما آكل من طعام الإفرنج. ولي طباخات مصريات ما آكل إلا من طبيخهن، ولا يدخل داري لحم الخنزير" [١٢٤].

وكانت الفروسية حلقة أخرى من حلقات التفاعل الاجتماعي والاتصال الثقافي. ومن ينظر في مذكرات أسامة بن منقذ يجد أمثلة كثيرة على هذا التفاعل، والذي كان هو نفسه مثالا جيدا ـ وإن لم يكن مثالا وحيدا ـ على هذا الاتصال والتفاعل.

وعلى الرغم من حاجز الدين واللغة، فإن الثابت أن كثيرين من الصليبيين قد أجادوا اللغة العربية بحكم وجودهم في هذه المنطقة وضرورة تعاملهم بهذه اللغة في حياة كل يوم، لقد ذكر ابن جبير أن رجال الجمارك في عكا ... يكتبون بالعربية ويتكلمون بها ... " [١٢٥] وعلى مستوى الدراسة والعلم نعرف أن وليم الصوري، الذي كان يعرف اللغة العربية ويجيدها تماما، قد استخدم نصوصا تاريخية وأدبية وعربية في كتابه المشهور [١٢٦] وثمة رجل من بيزا ترجم في أنطاكية سنة ١١٢٧م كتابا في الطب عنوانه "الطب الملكي" لعلي بن عباس المتوفى سنة ٩٩٤ ميلادية إلى اللغة اللاتينية، وهذا الكتاب هو النص العلمي الوحيد الذي نعرف أنه نقل إلى اللاتينية خلال فترة الحروب الصليبية

كذلك كان زعماء فرسان الإسبتارية والداوية، وكبار موظفي البلاط في مملكة بيت المقدس يعرفون اللغة العربية. وكان رينالد دي شاتيلون (أرناط) Reginald de Chatillon حاكم إمارة الكرك الشاغب، يتكلم اللغة العربية بسهولة. ويحكي لنا ابن شداد، كاتب سيرة صلاح الدين أن السلطان المسلم زاره الأمير الصليبي رينولد جارنييه Reynold Garnier صاحب صيدا شقيف أرنون، طلبا للسلامة بعد أن رأى تجمع جيوش صلاح الدين أمام قلعة شقيف أرنون سنة ٥٨٠ هجرية. وقد ذكر ابن شداد أن الرجل الذي زار السلطان كان يعرف العربية [١٢٨] كذلك يحدثنا جوانفيل، الذي رافق لويس التاسع في حملته الفاشلة على مصر، عن أن بعض رفاقه كانوا يعرفون العربية [١٢٩] ومن الطبيعي

أن يكون الصليبيون من أبناء الجيل الثاني والجيل الثالث هم الذين تأثروا بالأدب العربي والثقافة العربية أكثر من جيل الغزو، لأنهم كانوا يجيدون العربية قراءة وكتابة ويعرفونها أحسن من اللغات المحلية في أوطانهم الأوربية .(١٣٠)

وليس بوسعنا متابعة كافة نواحي التأثير العربي الإسلامي على المستوطنين الصليبيين ؛ لكن ما نود التأكيد عليه هو أن تأثير الحياة الاجتماعية على الوجود الصليبي في بلاد الشام كان واضحا وملموسا إلى حد بعيد . فحين استقر الصليبيون في هذه البلاد اكتشفوا أنهم لكي يعيشوا ويتاجروا في الشرق العربي الإسلامي ، فلابد لهم أن يأخذوا بأساليب الحياة الشرقية إلى حد ما . لقد كان الصليبيون الأوائل يبدون امتعاضهم من وجود حي للمسلمين ومسجد يصلون فيه داخل مدينة القسطنطينية ، ولكنهم بعد أن استقروا في فلسطين سمحوا ببقاء مساجد المسلمين داخل المدن والمناطق التي احتلوها على نحو ما يشير ابن جبير في حديثه عن عكا وصور . لقد وجدوا أنفسهم في بيئة عربية إسلامية تحيط بهم المساجد ، وبين قوم يعتقدون في إله واحد حقا ، لكنهم لا يؤمنون بألوهية المسيح . واكتشفوا أن المسلمين قوم يحسنون السلوك ، وأساليب حياتهم أكثر رقيا مما ألفوه في أوروبا ، كما أن حياتهم أكثر عقلانية من حياة الغرب الأوربي .

وفي غمار الاتصال اليومي ، والاحتكاك الثقافي والاجتماعي ، كان الغزاة هم المهزومين ، فقد تعلموا الكثير من العرب والمسلمين ، وتأثروا بالعديد من مظاهر الحياة الاجتماعية في بلاد الشام .

هذه الخطوط العريضة التي حاولنا بها أن نرسم صورة عامة ، بقدر الإمكان ، لبعض مظاهر الحياة الاجتماعية في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ، تكشف عن عدة أمور هامة :

(١) أن التنوع السكاني في بلاد الشام كان بمثابة تعبير عن تاريخ هذه المنطقة الممتد في أغوار الزمن ، كما كان في الوقت نفسه سببا في سيولة التركيبة الاجتماعية على نحو يجعل من دراستها وفق إطار واحد أمرا بالغ الصعوبة . وقد زادت ظروف الحروب الصليبية من درجة هذه السيولة بسبب ما نتج عنها من عمليات الهجرة والتهجير ، وتحول الأغلبية إلى أقلية في بعض المناطق ، ودخول عناصر جديدة في البنية السكانية في مناطق أخرى .

(٢) أن تعدد الديانات والمذاهب كرس الطائفية التي تمثلت في عزلة بعض أتباع المذاهب ، أو عدوانيتهم ، أو تعاونهم الحميم مع الصليبيين . وقد أدى هذا الموقف إلى مزيد من التعقيد والسيولة في الفسيفساء السكانية التي جعلت بلاد الشام تبدو كما لو كانت معرضا حيا لتاريخ الأجناس والديانات ، وهو ما ينعكس سلبيا على أية محاولة لدراسة المجتمع على أساس طبقي ،

أو على أساس من دراسة التقاليد والأنساق الثقافية .

(٣) أن اللغة العربية كانت عامل توحيد ثقافي هام جعل كل هذه المجموعات العرقية والدينية تدخل في النسيج العام لثقافة بلاد الشام ، على الرغم من خصوصية العناصر الثقافية داخل كل جماعة من هذه الجماعات .

(٤) هذا التباين الذي ميز بلاد الشام صادفه تمايز آخر في التأثيرات الاقتصادية / الاجتماعية للغزو الصليبي ؛ فبينما ازدهرت بعض مناطق الساحل بسبب نمو النشاط التجاري على أيدي الأحياء الإيطالية في المدن الصليبية ، وبينما ازدهرت بعض الحرف والصناعات التقليدية بسبب الأسواق الجديدة التي فتحت أمام منتجاتها ، عانت بعض المناطق الريفية في مناطق التماس والاحتكاك بين المسلمين والصليبيين من الآثار السلبية للغزو الصليبي . كذلك حرص المسلمون والصليبيون على ازدهار الزراعة في المناطق الخاضعة لهم بعيدا عن غارات الطرف الآخر .

(٥) نتيجة لهذا كله كان من الصعب رصد التقاليد والأعراف الاجتماعية رصدا دقيقا في كافة أنحاء بلاد الشام زمن الحروب الصليبية ، اللهم سوى فيما يتعلق بالأعياد الدينية ، والتقاليد المرتبطة بدورة الحياة التي كانت متشابهة في خطوطها العامة ، وإن اختلفت تفصيلاتها الدقيقة من منطقة لأخرى .

(٦) حين عاش الصليبيون في بلاد الشام ، كان تأثرهم بالجو المحيط بهم أمرا حتميا وتجلى ذلك التأثير في حياتهم اليومية وسلوكياتهم على الرغم من تمسكهم ببعض مظاهر تؤكد انتسابهم لثقافة وحضارة المجتمعات البعيدة التي وفدوا منها .

هوامش وتعليقات :

(١) أبو الحارث أرسلان البساسيري أحد قواد بني بوية الأتراك العاملين في خدمة الدولة العباسية وقد حاول تدبير انقلاب شيعي لصالح الخليفة الفاطمي - أنظر : محمد جمال الدين سرور ، سياسة الفاطميين الخارجية (القاهرة ١٩٦٧) ص ١٨٥ - ص ٢٠٦ .

(٢) عن تفاصيل تقدم جيوش الحملة الصليبية حتى الاستيلاء على مدينة بيت المقدس أنظر :

Fulcher of Chartres, A history of the expedition to Jerusalem-1095-1127, (edited by Harold S. Fink, Knoxville 1969) pp. 74-101; Anonymous, Gesta Francorum et Aliorum Hierosolimitanorum - The deeds of the Franks and other Pilgrims to Jerusalem, (edited and translated by Rosalind Hill, London 1962), pp. 56-82.

أنظر أيضا : قاسم عبده قاسم ، الخلفية الأيديولوجية للحرب الصليبية (الطبعة الثانية ، الكويت ١٩٨٨م) ص ١٧٩ - ص ٢١٦

(٣) عن أحداث الرها أنظر :

علية عبدالسميع الجنزوري ، إمارة الرها الصليبية ، (القاهرة ١٩٧٥م) ص ٢٦٠ - ص ٣٠٨ .

(٤) كان رد الفعل الأوربي لسقوط الرها أن تم تجريد حملة صليبية جديدة عرفت باسم الحملة الصليبية الثانية - لاستعادة الرها من المسلمين ، وكانت هذه الحملة فشلا كاملا بسبب الخلاف بين قوات الحملة وقوادها من جهة والمستوطنين الصليبيين من جهة ثانية ، وانتهت باتهام لويس السابع ملك فرنسا لزوجته بخيانته مع أحد ضباطه - أما على المستوى العسكري فإنها إنتهت إلى هجوم غير مبرر على دمشق بدلا من التوجه نحو الرها ، وتبادل الصليبيون الاتهامات ، وفشلت الحملة .

(٥) Philip Khuri Hitti, "The impact of the Crusades on the Muslim Lands", in Kenneth M. Setton (ed.), A History of the Crusades, vol. V, (edited by : norman P. Zacour and Harry W. Hazard, the University of Wisconsin Press, 1985), p. 33.

(٦) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٧، ص٣٥

(٧) ذكر أسامة بن منقذ أنه أثناء مهمة له خرج من مصر حتى لقي بعض العربان في الجفر وعرف منهم أنهم من بني أبي، ... وبنو أبي فرقة من العرب من طيء، لايأكلون إلا الميتة ، ويقولون: نحن خير العرب مافينا مجذوم ولا أبرص ، ولازمن ، ولاأعمى" - أنظر: كتاب الاعتبار (تحقيق، فيليب حتى، برنستون الولايات المتحدة، ١٩٣٠)، ص١١ - ص١٢ .

(٨) Joshua Prawer, "Social classes in the crusader states: the "Minorities" in Setton (ed.), A hist. of the Crusades, vol. V, pp. 63-64.

(٩) Ibid, p. 65.

(١٠) عبدالنعيم حسنين ـ سلاجقة إيران والعراق (ط. ثانية، النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ١٦ ومابعدها.

(١١) لمزيد من التفاصيل أنظر:

Claude Cahen, "The Turkish Invasion: The Selchukids", in Setton (ed.), A Hist. of the Crusades, vol. I, pp. 135 - 76.

(١٢) عن معركة مانزكرت أنظر:

Michel Psellus Chronographia, ou, Histoire d'un siecle de Byzance (976-1077), texte etable et traduit par Emile Renauld. (Paris 1926), tom. II, pp. 159-172, Michel le Syrien Chroniques de Michel Patriach d'Antioch (1166-1999), editee et traduite par: J.B. Chabot. (Paris 1890-1910), tom. III, pp. 168-171; Claude Cahen, op. cit., pp. 147-49.

أنظر أيضا:

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، جـ ١٠، ص ٦٥ ـ ص ٦٧: ابن العبري تاريخ مختصر الدول، ص ١٨٥.

(١٣) أحمد رمضان، المجتمع الإسلامي في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية (القاهرة، ١٩٧٧)، ص ٥٥.

(١٤) المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، جـ ٢، ص ٤٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، جـ ٢، ص ٤٣٦.

(١٦) R. Hassanien, The financial System of Egypt, (London 1972), pp. 26-ff.

(١٧) The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, ed. and trans. Marcus N. Adler, (2 vols. London 1907), I, p. 61.

(١٨) Fulcher of Chartres, p. 36.

(١٩) Joshua Prawer, "Social Classes", p. 60.

(٢٠) Benjamin of Tudela, I, p. 35.

(٢١) Josiah C. Russell, "The Population of the Crusader States", in Setton (ed.), A Hist. of the Crusades, vol. V, pp. 305-306.

(٢٢) Ibid, p. 306.

(٢٣) ذكر ابن جبير (الرحلة، طبعة بيروت، ص ٢٢٨) أن قنسرين خربت.

(٢٤) Russel, op. cit, p. 308.

(٢٥) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٦ ـ ص ١٣٧. عن مذبحة بيت المقدس سنة ٤٩٢ هـ (١٠٩٩ م)، كما أنه يتحدث عن مذابح الفرنجة في السنة نفسها في معرة النعمان بعد أن أمنوا الناس فيها ـ أنظر أيضا Fulcher of Chartres, pp. 121 - 122:

ويتحدث هذا القسيس الصليبي بفخر عن مذبحة بيت المقدس فيقول ما نصه: « ... كثيرون من المسلمين الذين كانوا قد تسلقوا قمة معبد سليمان هاربين أصابتهم السهام في مقتل فسقطوا من فوق السقف، وتم ذبح حوالي عشرة آلاف في المعبد. ولو أنك كنت هناك لغاصت قدماك حتى العقبين في دماء المذبوحين. ترى ماذا أقول؟ إننا لم نترك منهم أحدا على قيد الحياة. ولم ينج حتى النساء والأطفال ...» والتفاصيل التي ذكرها فوشيه عن

المذبحة المرعبة ـ التي كانت مثالا لمذابح أخرى في كل مدينة استولى عليها الصليبيون ـ تتفق مع ما أورده ريموند الأجيلري (RHC, occ., III, p.300) ؛
وكذلك ما كتبه المؤرخ المجهول : Gesta Francorum, pp. 84 - 92.

(٢٦) Joshua Prawer, "Social Classes", p. 61.

(٢٧) Ibid, pp. 61-62.

(٢٨) Joshua Prawer, "The Settlement of the Latins in Jerusalem,". Speculum, XXVII, (1952), pp. 490 - 505.

(٢٩) أحمد رمضان ، المجتمع الإسلامي ، ص ٦٦ .

(٣٠) رحلة ابن جبير ، ص ٢٥٦ .

(٣١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .

(٣٢) Bernard Lewis, The Origins of Ismailism, (London 1940), pp. 117-ff.

(٣٣) Benjamin of Tudela, pp. 59-60.

(٣٤) أحمد رمضان ، المجتمع الإسلامي ، ص ٦٨ ـ ص ٧٦ ، حيث يتعرض للكثير من تفاصيل العلاقة بين السنة والإسماعيلية .

(٣٥) قاسم عبده قاسم ، أهل الذمة في مصر العصور الوسطى ، (دار المعارف ١٩٧٧) ص ٣٠ .

(٣٦) لدينا عدة روايات عن خطبة البابا أربان الثاني ، أنظر :
Fulcher of Chartres, pp. 62-66; Robert the Monk, in Peters, E. (ed.) The First Crusades (Philadelphia 1971), pp. 2-5; Guibert of Nogent, in Riley-Smith (eds.), The Crusades: Idea and reality 1095-1274 (London 1981), pp. 45.

وأفضل مناقشة لخطاب أربان الثاني بكليرمون قام بها الأستاذ دانا مونرو ، أنظر :
Dana C. Munro, "The speech of Pope Urban II at Clermont". American Historical Review, II, pp. 231-242.

(٣٧) قاسم عبده قاسم ، الخلفية الأيديولوجية للحروب الصليبية ، ص ١٠٥ ـ ص ١٢١ .

(٣٨) H.E. Mayer, The Crusades, trans. from German by John Gillingham, (Oxford Univ. Press, 1972), p. 6.

(٣٩) T.S.R. Boase, Kingdoms and strongholds of the Crusades, (London 1971), pp. 15-16.

(٤٠) Joshua Prawer, "Social Classes", pp. 52-53.

(٤١) Ibid, p. 53.

(٤٢) William of Tyre, A History of the deeds done beyond the sea, transl. and annotated by: E.A. Babcok and A.C. Krey, (Colombia Univ. Press, 1943), vol. II, p. 459.

(٤٣) Joshua Prawer, "Social Classes", p. 53.

(٤٤) Joshua Prawer, The World of the Crusades, (New York, 1972), kpp. 51-58.

(٤٥) قاسم عبده قاسم ، اليهود في مصر من الفتح العربي حتى الغزو العثماني (دار الفكر ـ القاهرة ١٩٨٧ م) ، الفصل الثاني .
(٤٦) ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق (بيروت ١٩٠٨ م) ، ص ١٣٧
(٤٧) Joshua Prawer, "Social Classes", P. 95.
(٤٨) Ibid, pp. 95-96.
(٤٩) Benjamin of Tudela, pp. 62-70.
(٥٠) Urban Tignor Holmes, "Life among the Europeans in Palestine and Syria in the twelfth and thirteenth centuries", in Setton (ed.) A Hist. of the Crusades, Vol. V, pp. 21-22.
(٥١) بهاء الدين بن شداد ، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية أو سيرة صلاح الدين (تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال ، القاهرة ١٩٦٤ م) ، ص ٩٧ .
(٥٢) Michel le Syrien, RHC, Arm., I, pp. 327-9; Mattheiu d'Edesse, Chroniques de Matt. d'Edesse 1926-1136) avec la continuation de Gregoire le pretre Jusqu'en 1163, traduites par M. Edmond Dulaurier, (Paris 1858), p. 90.
ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، جـ ١٠ ، ص ١٣٩ ؛ ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق ، ص ١٤٣ ، ص ١٤٨ .
(٥٣) Fulcher of Chartres, pp. 148-149; Beese, Kingdoms and strongholds of the Crusades, pp. 31-32.
(٥٤) Holmes, "Life among the Europeans in Palestine and syria" p. 3.
(٥٥) أسامة بن منقذ ، كتاب الاعتبار ، ص ١٣٤ ـ ص ١٣٥ .
(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٨١ ـ ص ٨٢ ، ص ٩٢ .
(٥٧) رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٠ .
(٥٨) Holmes, op. cit., pp. 4-5.
(٥٩) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٨٣ .
(٦٠) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، جـ ٨ ، ص ١٢٦ ؛ الفخري ، الآداب السلطانية ، ص ٢٩٧ .
(٦١) من مظاهر ذلك اعتماد صلاح الدين وخلفائه على المدارس السنية التي انتشرت بشكل واسع في بلاد الشام ومصر، ثم تعيين الظاهر بيبرس لأربعة من القضاة السنة على المذاهب الأربعة . انظر :
ابن فضل الله العمري ، التعريف بالمصطلح الشريف ، ص ١٢٣ ؛
القلقشندي ، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، جـ ٤ ، ص ٤٢ وما بعدها .
(٦٢) أحمد رمضان ، المجتمع الإسلامي ، ص ١٠٠ ـ ص ١٠١ .
(٦٣) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، جـ ٨ ، ص ٨٠ .
(٦٤) ابن جبير ، الرحلة ، ص ٢٢٣ ـ ص ٢٢٤ .
(٦٥) نفسه ، ص ٢٢٦ ـ ص ٢٢٧ .
(٦٦) نفسه ، ص ٢٣١ .
(٦٧) نفسه ، ص ٢٣٢ .
(٦٨) نفسه ، ص ٢٣٤ ـ ص ٢٦٩

(٦٩) James of Vitry, Historia Iherosolimitana, trans. by Aubrey Stewart as "History of Jerusalem" P.P.T.S., XI - 2, (London 1896), pp. 89-90.

(٧٠) رحلة ابن جبير ، ص ٢٧٦ .

(٧١) Holmes, "Life among the Europeans in Palestine and Syria", p. 5.

(٧٢) رحلة ابن جبير ، ص ٢٥٥ .

(٧٣) Homes, op. cit., pp. 9-10.

(٧٤) رحلة ابن جبير ، ص ٢٧٦ .

(٧٥) نفسه ، ص ٢٦٠ .

(٧٦) Philip Hitti, "The impact of the Crusades", p. 40.

(٧٧) قاسم عبده قاسم ، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي ـ عصر سلاطين المماليك (الطبعة الثانية ، دار المعارف ١٩٨٣) ص ٢٩ ـ ص ٦١ .

(٧٨) Homes, op. cit., p. 25.

(٧٩) Philip Hitti, op. cit., pp. 38-39.

(٨٠) Ibid, p. 41.

(٨١) رحلة ابن جبير ، ص ٢٧٣ ـ ص ٢٧٤ .

(٨٢) نفسه ، ص ٢٧٤ ـ ص ٢٧٥ .

(٨٣) قاسم عبده قاسم ، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٨٤) المقريزي ، السلوك لمعرفة دول الملوك ، جـ ١ (تحقيق محمد مصطفى زيادة) ، ص ٧٥٤ .

(٨٥) Nabih Faris, "Arab Culture in the twelfth Century", in Setton (ed.), A Hist. of the Crusades, vol. V, p. 6.

(٨٦) رحلة ابن جبير ، ص ٣٣٣

(٨٧) ابن العديم ، زبدة الطلب في تاريخ حلب ، تحقيق سامي الدهان في جزءين (دمشق ١٩٥١) ، جـ ٢ ـ ١٧٣ .

(٨٨) أحمد رمضان ، المجتمع الإسلامي ، ص ١٨١ ـ ص ١٩٢ .

(٨٩) Nabih Faris, "Arab Culture", p. 5.

(٩٠) أسامة بن منقذ ، كتاب الاعتبار ، ص ١٥٣ ـ ص ١٥٤ .

(٩١) المقريزي ، الخطط ، ج ١ ، ص ٤٩٠

(٩٢) أحمد رمضان ، المجتمع الإسلامي ، ص ٢٤٠

(٩٣) المقريزي ، الخطط ، ج ١ ، ص ٤٣١ ـ ص ٤٣٢ ، ص ٤٩٠ .

(٩٤) قاسم عبده قاسم ، دراسات في تاريخ مصر الاجتماعي ، الفصل الخاص بالاحتفالات والأعياد .

(٩٥) أحمد رمضان ، المجتمع الإسلامي ، ص ٢٤٥

(٩٦) Ahmed Abd Ar-Raziq, La femme au Temps des Mamluks en Egypt, (Le Caire 1973), p. 59.

(٩٧) أحمد رمضان ، المجتمع الإسلامي ، ص ٢٤٩ وما بعدها حيث نعتمد عليه في الحديث عن الزواج .

(٩٨) نفسه ، ص ٢٧١ .

(٩٩) Ahmed Abd Ar-Raziq, op. cit. pp. 62-63.

(١٠٠) أحمد رمضان، المجتمع الإسلامي، ص٢٥٠

(١٠١) ابن جبير، الرحلة، ص٢٦٧ ـ ص٢٦٨.

(١٠٢) أحمد رمضان، المجتمع الإسلامي، ص٢١١.

(١٠٣) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص١٣٥.

(١٠٤) نفسه، ص١٣٦ ـ ص١٣٧.

(١٠٥) ابن جبير، الرحلة، ص٢٧٨ ـ ص٢٧٩.

(١٠٦) Fulcher of Chartres, pp. 271-72.

(١٠٧) ابن جبير، الرحلة، ص٢٧٧.

(١٠٨) Holmes, "Life among the Europeans", p. 11.

(١٠٩) قاسم عبده قاسم، الخلفية الأيدلوجية، ص٩١ ـ ص١٠٠.

(١١٠) Anonymous Pilgrim, in P.P.T.S., VI-1, (London 1894), p. 30.

(١١١) Holmes, op. cit., p. 12.

(١١٢) James of Vitry, p. 63.

(١١٣) ابن جبير، الرحلة، ص٢٦١.

(١١٤) James of Vitry, p. 63.

(١١٥) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص١٣٦ ـ ص١٣٧.

(١١٦) نفسه، ١٩٠ ـ ٢٢٧.

(١١٧) James of Vitry, p. 63-ff.

(١١٨) Holmes, "Life among the Europeans", p. 23.

(١١٩) Anonymous Pilgrim, pp. 27-29.

(١٢٠) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص١٣٢ ـ ص١٣٧.

(١٢١) نفسه، ص١٣٤.

(١٢٢) نفسه، ص١٣٧ ـ ص١٣٨.

(١٢٣) Philip Hitti, "The Impact of The Crusades", p. 46.

(١٢٤) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، ص١٤٠.

(١٢٥) ابن جبير، الرحلة، ص٢٧٥.

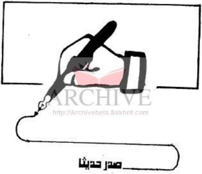
(١٢٦) William of Tyre, A Hist. of the deeds done beyond the sea,
أنظر مقدمة الكتاب التي كتبها الناشران.

(١٢٧) Philip Hitti, op. cit., p. 48.

(١٢٨) ابن شداد، سيرة صلاح الدين، ص٩٧.

(١٢٩) Philip Hitti, op. cit., p. 48.

(١٣٠) Holmes, "Life among the Europeans", p. 21.



صدر حديثا

الإسلام في غرب أفريقيا

(مجموعة دراسات)

تأليف عدد من الباحثين السوفييت، بإشراف:

أ.م. فاسيلييف.

عرض وتحليل الدكتور خلف محمد الجراد*

* أستاذ بقسم الفلسفة - سوريا

مقدمة:

قليلة في الواقع تلك الكتب والدراسات الاستشراقية، المنصفة للإسلام وفتوحاته، ولاسيّما تلك التي تصدر عن مؤسسات ومراكز اعتدنا أن نلمس منها مواقف وآراء أيديولوجية مُسبقة تجاه المعتقدات الدينية وظاهرة الدين بصفة عامة. وربما يكون كتاب «الإسلام في غرب أفريقيا» واحداً من الكتب الهامة، المتسمة بالشمولية والتعمق التخصصي في آن معاً، والتي صدرت في الاتحاد السوفييتي مؤخراً ضمن الاتجاه الجديد في إعادة قراءة تاريخ وظروف الفتوحات الإسلامية، بعد أن لحق تلك الفتوحات مالحقها من تشويه، وتفسيرات «تنميطية» عدائية لسنا بصدد بحثها في هذا المقام.

وتأتي أهمية هذه المجموعة المتكاملة من الدراسات والبحوث الميدانية، أنها تدرس وتحلل ظاهرة الإسلام في غرب أفريقيا اعتماداً على خبرة جماعية في إطار أكاديمية العلوم السوفييتية (معهد أفريقيا)، وقام بتنفيذها وتعميم نتائجها مجموعة من الاختصاصيين المعروفين في حقل الدراسات الأفريقية والإسلامية، بهدف الوقوف على خصائص انتشار الثقافة الإسلامية في هذه المنطقة الهامة، وإبراز أهم المؤسسات والجمعيات والروابط التي تشرف على النشاطات الإسلامية، والملامح المميزة للاتجاهات والأطروحات الفكرية، التي تشق طريقها ضمن البيئة الأفريقية، المحيطة بمسلمي هذه البلاد، مع الاهتمام الخاص بقضية العلاقة مابين الأنظمة السياسية، القائمة في تلك الدول والجماعات والفرق والمنظمات الإسلامية العاملة على أراضيها.

عرض الكتاب وتحليله: يتألف كتاب «الإسلام في غرب أفريقيا» من أربعة فصول وخاتمة. وقد جاء في مقدمته، أن التطور المعاصر لدول غرب أفريقيا يشهد تصادم اتجاهين، يتمثل أولهما في

محاولة حكوماتها جذب البنيات التقليدية لإشراكها في عملية لتحديث المجتمع وتنميته في كافة القطاعات، وثانيها يعمل مناقضاً لهذا النهج ويمارس تأثيراً مُعرقلا ومميعا على مجمل مؤسسات الدولة والعلاقات الاجتماعية المختلفة في نطاقها. وإذا كان الإسلام يشكل مرتكز الاتجاه الأول، المتمثل في التحديث والتطوير والعصرنة، فإن الاتجاه الثاني يستند على أشكال متنوعة من العلاقات التقليدية في هذه القارة: علاقات مشاعية ـ قبلية، علاقات الانتماء الإقليمي والجهوي، علاقات طائفية ـ مذهبية، علاقات عرقية ـ سلالية.. إلخ.

ويركز كاتبو المقدمة على أن إحدى أهم وسائل تعزيز وترسيخ الاتجاه التحديثي المعاصر في هذه البلدان، إنما يتجلى في «توطيد المواقع الاجتماعية ـ السياسية، الأيديولوجية والثقافية للإسلام، الذي يتنامى تأثيره على مجمل السياسات الداخلية والعلاقات الدولية لكثير من هذه البلدان» (ص٥)

ويعترف واضعو المقدمة (يو. م. كوبيشا نوف، أ. ف. مالاشينكو، ي. ف. سليدز ينسكي وشاتالوف. ف. ي) بعدم موضوعية الدراسات الاستشراقية التي كانت تركز على أطروحة ما يسمى بـ«الأهداف التوسعية» للإسلام متجاهلة عن عمد الدور التقدمي والثقافي والحضاري والسياسي لظاهرة انتشار الإسلام في هذه البلدان، انتشاراً سريعاً وسلمياً وطوعياً. وتتجلى عظمة الإسلام هنا في مقاومته للغزو الاستعماري للقارة من جهة، وللعلاقات والمعايير الأوروبية ـ الأمريكية الدخيلة، ذات المضامين المادية، النفعية، الاستهلاكية، والمهملة لقيم الإنسان الروحية والخلقية ولتطلعاته الكونية الراقية. ويكفي دليلاً على ذلك، أن الدين الإسلامي تغلغل عميقاً في ثنايا البنيات الاجتماعية السياسية، وفي ثقافة وسلوك وحياة الأفارقة، فتحول بذلك إلى إطار توحيدي هام لمختلف عناصر الوعي الإثني ومن ثم الوطني العام في كثير من الدول الأفريقية. والنتيجة أن الإسلام في غرب أفريقيا أصبح عنصراً أساسياً هاماً جداً في التنسيق والدمج بين القبائل والإثنيات والشعوب المختلفة. وهذه بحد ذاتها سمة عصرية لاتضاهى، ولاينافسه فيها أي دين أو معتقد آخر على صعيد القارة بعامة ولهذا لابد من دراسة وتحليل انتشار الإسلام في هذه المنطقة دراسة موضوعية جديدة تعتمد على الحقائق الواقعية، وليس على المواقف الأيديولوجية المسبقة التي أصبحت مرفوضة وغير مقبولة البتة.

ويركز الفصل الأول على دراسة «خصائص الإسلام في أفريقيا الغربية ـ البنية (التركيبية) الطائفية ودور الفرق الصوفية» بعد أن يحلل طبيعة هذه المنطقة التي تنتمي من الناحية التاريخية الثقافية إلى إقليم أفريقيا الاستوائية. ويحدها من الغرب والجنوب الغربي الأطلسي، ومن الشمال ـ الصحراء الكبرى، ومن الشرق ـ السودان الشرقي، أما من الجنوب ـ الشرقي فتحدها الغابات

الاستوائية (الحزام الاستوائي) وشعوب أواسط أفريقيا المكتظة ومن الناحية السياسية الجغرافية (الجيو-سياسية) فتضم هذه المنطقة كلاً من: غينيا، سير اليون، مالي، غانا، الكمرون، النيجر، نيجيريا، الكونغو، توغو، فولتا العليا.

ومن الجدير بالذكر، أن مرحلة الاستعمار شهدت تقاسم غرب أفريقيا بين النفوذين الفرنسي والبريطاني، وبالتالي التقسيم الإجباري لغرب أفريقيا على أساس الدول الناطقة بالفرنسية (المركز دكار)، والدول الناطقة بالإنجليزية (المركز لاغوس) وقد امتد هذا التقسيم القسري ليشمل (علاوة على النواحي السياسية) النواحي الثقافية والأيديولوجية والدينية (الطائفية).

ومن هنا، فإن انتشار الإسلام في هذه المنطقة، خاصة في مرحلة مابعد الحصول على الاستقلال السياسي، يعني المساهمة العظيمة في إعادة تقارب وتضامن وحتى اندماج الإثنيات والقبائل الكثيرة والشعوب المتكونة خاصة أن أتباعه بدأوا يشكلون أغلبية السكان هنا، وطبقاً لتوقعات المختصين والمهتمين، فإن مواقع المؤسسات والمنظمات والروابط الإسلامية ستشهد في السنوات القادمة توطيداً وترسيخاً كبيرين في معظم دول المنطقة المذكورة.

ويركز الفصل الأول على وصف الخصائص الاجتماعية ـ الثقافية لمسلمي غرب أفريقيا في ضوء عاملين هامين يتمثلان في فهم عامة الناس له حسب المعتقدات الدينية المحلية (الوثنية) من جهة، وفي الحضور التاريخي الكثيف للطرق والفرق الصوفية الإسلامية المختلفة من جهة أخرى ولايفوت كاتبو هذا الفصل التأكيد في أكثر من موضع على أن كثرة الطرق الصوفية لاتعني في أي حال من الأحوال الانقسام المذهبي أو الطائفي، لأن ٩٩٪ من مسلمي هذه البلاد هم من السنة وهذا بحد ذاته يكفي للتجانس والاندماج الإسلامي، ولاسيما إذا كان المذهب الغالب هو المذهب المالكي (الأكثر انتشاراً في أفريقيا). ثم يتحدث هذا الفصل عن تاريخ انتشار الفرق الصوفية الأساسية في غرب أفريقيا (القادرية، الشاذلية، الرفاعية، النقشبندية) انطلاقاً من المشرق العربي ومصر والسودان اعتباراً من القرن الثاني عشر للميلاد، حيث بلغت ذروة قوتها وهيمنتها في القرن التاسع عشر. أمّا ما ظهر من تسميات جديدة فهو عبارة عن تفرّعات جديدة للطرق الكبيرة. وبدءاً من القرن الخامس عشر للميلاد بدأت تتدفق موجات الدعاة القادريين (أتباع القادرية) إلى الواحات الواقعة في الصحراء الغربية الكبرى، وفي موريتانيا وشرق الحبشة. ثم يتحدث الفصل بإسهاب عن أهم نقباء وشيوخ الطرق الصوفية: كالشيخ المختار بين أحمد الكبير (١٧٢٩ـ ١٨١١)، والشيخ محمد الفاضل (١٧٨٠ ـ ١٨٦٩) الذي تُنسب إليه "السيدية"، «الفاضلية»، والشيخ أحمد بن عمر الملقب «بو غفارة» (المتوفى سنة ١٨٨٦). أما "الشاذلية" فأهم مؤسسيها (وإليه تُنسب) هو الشيخ

أبو الحسن علي الشاذلي (١١٩٥ ـ ١٢٥٨م) وأصله من تونس درس العلم والفقه في فاس، فيطالب أتباعها بالدراسة المتعمقة للقرآن الكريم وللسنة النبوية (في ضوء المذهب المالكي)، ورفض المتع الدنيوية من أجل الفناء الروحي الكامل بالذات الإلهية. أمّا "التيجانية" التي أسسها الشيخ أحمد بن محمد التيجاني (١٧٣٧ ـ ١٨١٥) (من المغرب). فقد انتشرت في المغرب العربي والحزام السوداني وفي واحات الصحراء الكبرى و أثيوبيا، وبلدان أفريقيا الاستوائية. ولها أتباع كُثر في نيجيريا والنيجر والكمرون وتشاد. وهناك طرق وجماعات صوفية كثيرة: "كالمُرادية"، التي وصل تعداد أفرادها في السنغال وحدها إلى مليون شخص (في السبعينات)، "والنّياسية"، و "الحام لاهية" (الحاملية)، و "السنوسية" الشهيرة، التي أسسها السنوسي (ليبيا) سنة ١٨٣٧ وانتشرت فروعها ومراكزها نشاطها (الزاوية) في عدد كبير من دولة أفريقيا.

وأهم دور لهذه الفرق كما يرىٰ المؤلفون بحق، هو مقاومتها المستميتة (الجادية الاستشهادية) للدول الأجنبية وللاستعمار الأوروبي للقارة السوداء «حول تحليل ومعالجة هذه المسألة بالتفصيل يودر كتاب الدكتور عبدالله عبدالرزاق ابراهيم: المسلمون والاستعمار الأوروبي لأفريقيا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٣٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ـ خ.ج».

ومن التوجهات ضمن الأصول السلفية الإسلامية، والذي كان على صلة كبرىٰ بالوهابيةوالمهدية. ولهذا أصبح يُطلق على الأصوليين الجدد (الإصلاحيين) في بلدان الحزام السوداني اسم الوهابيين.

أمّا الفصل الثاني من الكتاب فيدور حول إقليم السودان المركزي، الذي كان ما بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مقسّماً ضمن المصالح البريطانية والفرنسية والألمانية. وأهم دولة فيه من حيث عدد السكان المسلمين هي نيجيريا (وهي أكبر دولة أفريقية أيضاً)، حيث بلغ عدد مُسلميها في أوساط الثمانينات خمسين مليون نسمة من أصل ٩٨,٥ مليون. وفي هذه الدولة يوجد عدد كبير أيضاً من المسيحيين ولكن وتائر نمو وتزايد عددمعتنقي الدين الإسلامي في تعاظم مستمر سواء من حيث الزيادة الطبيعية (الولادات) أو من حيث إسلام مجامع سكانية من أتباع المعتقدات الوثنية المختلفة. وفي إحصاء ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠ ظهر أن أغلبية سكان كبريات المدن النيجيرية (وخاصة لاغوس وإيبادان) هم من المسلمين.

ويشير الباحث سليدزيفسكي، إلى أنه مع تدفق عائدات النفط إلى البلاد، ومع ما صاحب ذلك من تضخم الطفيلية والمضاربات المالية، والفساد، وتدهور القيم الأخلاقية، لم يوطّد الإسلام

هنا مواقعه السياسية والأيديولوجية وحسب، وإنما اندفع إلى الواجهة الوطنية الأساسية في صنع الأحداث، فأصبحت قيمه وتعاليمه ومبادؤه هي المنافس الأقوى للطروحات القومية أو المسيحية ناهيك عن الوثنية واللادينية (ص ٦١). إضافة إلى أن بلاد الإسلام تمثّل في عدد من الأقوام النيجيرية الانتماء الثقافي ـ القومي (مثل: الهاوس، الفولّب، الكانوري، عرب ـ الشوايا). وتجد هذه الأقوام في الإسلام مايناسب انتماءاتها العرقية من جهة، وماتفخر وتعتد به من قيم ومثل حضارية رفيعة من جهة أخرى. وقد أصبح العامل الإسلامي عظيماً في هذه البلاد لدرجة أن الانتماء اللغوي المشترك تراجع إلى النسق الثاني إزاء الرابطة التي أنشأها الدين المذكور هنا. ويضرب الكاتب مثالاً على صحة هذه الملاحظة، أن قضية اللغة المشتركة مابين مسلمي «الهاوس» و «الماغوزاف» ليست مهمة مثل مسألة اختلافها في الانتماء الديني. بل إن انتماء «الهاوس» إلى الإسلام ووثنية «الماغوزاف» أصبح العامل الرئيسي، المميّز لكل منهما على الصعيد الثقافي ـ الحضاري العام، لدرجة أن ابن «الماغوزاف» عندما يسلم يعلن بذلك تخلّيه عن عرقه الأصلي (ص ٦٥). كما لايفوت الباحثُ الإشارة إلى حقيقة، أن أخلاق الإسلام وتعاليمه الشرعية أصبحت أحد الأسس الهامة في رسوخ علاقات الثقة الشخصية بين المتعاملين والشركاء (أخلاق الأمانة الإسلامية)، والتي لايمكن من دون التقيد بها عقد أية عملية تجارية في مجال التجارة التقليدية (ص ٧١).

وبعد أن يتحدث الكاتب عن توزع الفرق الصوفية المختلفة (كالتيجانية، والقادرية والمهدية) على الأقوام والقبائل النيجيرية وعن أهم الملامح المميزة لكل منها من حيث أساليب تنظيمها ومراتبها وتوجهاتها العامة يخلص إلى نتيجة مفادها «أن أنشطة هذه الفرق تلعب دوراً كبيراً في تحديد المشاعات القبلية التقليدية المعروفة، ودمج الوحدات الاقتصادية ـ الإنتاجية المشتتة على أسس اقتصادية وثقافية وسياسية معاصرة» (ص ٨٤).

وفي الفصل ذاته تتحدث الكاتبة ل. و. نيزكيا عن تطور سياسة حكومة «النيجر» تجاه المدّ الإسلامي في البلاد. فالنيجر تحتل المكان الأول من حيث سرعة إسلام السكان، ومن حيث درجة تأثير العامل الإسلامي في الصيرورات الاجتماعية ـ السياسية الجارية. وقد بدأ دور الإسلام يقوى ويشتد هنا منذ مطلع السبعينات، مادّاً تأثيراته العميقة على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والتشريعية الديلوماسية للدولة. ومن أهم خصوصيات الإسلام في النيجر، أنه يشمل الأقوام والقبائل كافة وهذا عنصر مهم جداً في الدمج الوطني. وحسب إحصاءات الثمانينات يدين حوالي ٨٥٪ من السكان (البالغ تعدادهم ٦,٣ مليون لعام ١٩٨٦) بالدين الإسلامي، وينتمي حوالي ١٤٪ إلى القصائد المحلية (الوثنية)، والنسبة الضئيلة المتبقية تدين بالمسيحية. وكما يحدث في أقطار أفريقية أخرى بالنسبة لظاهرة المدّ الإسلامي، يُلاحظ أن العقدين الأخيرين من هذا القرن

شهدها انتقالاً واسع النطاق من المعتقدات الوثنية إلى الدين الإسلامي وبصورة جماعية عظيمة . ويأتي هذا المد الجماهيري رغم الملاحقة والاضطهاد الفظيع، الذي تعرض له المسلمون خلال المرحلة الاستعمارية البغيضة.

وتضرب المؤلفة مثالاً على شعبية الإسلام وتسامحه الكبير، أن كثيراً من أتباع الديانات المحلية التقليدية يحضرون الشعائر الإسلامية الضخمة، مثل صلوات الجمعة وإقامة الاحتفالات في الأعياد الإسلامية، ويصبحون بذلك مرشحين عفويين وأنصاراً للإسلام، يبيتون أنفسهم لاعتناقه والالتزام بقيمه وتعاليمه (ص٩٨).

وفيما يخص جمهورية الكمرون يذكر الباحث . ب . ديمين، أنها ليست بلداً إسلامياً، باعتبار أن نسبة المسلمين تتراوح مابين ٢٠ و٢٥٪ من إجمالي السكان الذي يبلغ ٩ , ٨ مليون نسمة . ورغم أن أتباع الديانات التقليدية (الأرواحية) يشكلون نصف السكان تقريباً، إلا أن الإسلام بدأ ينتشر في كافة أنحاء البلاد، متخذاً بعض المدن الشمالية منطلقات تبشيرية عفوية له، وخاصة مدنية «غروة» (العاصمة الشمالية للبلاد) . ويتنبأ الباحث المذكور بتعاظم دور الإسلام وانتشاره السريع في السنوات القادمة استناداً على شعبيته الكاسحة في معظم شعوب وأقوام وقبائل أفريقيا .

وبالنسبة للسودان الغربي ، الذي يضم جزءا كبيرا من جمهورية السنغال ، وغينيا ، ومالي وغينيابيساو، وكذلك غامبيا ، فإنه يرتبط بوشائج كثيرة مع السودان المركزي . ويعتبر الإسلام هنا عنصرا أساسيا في الثقافة الوطنية لهذه الدول . ومع أن الاسلام ليس دين الدولة من الناحية التشريعية ـ الدستورية (في هذه الدول) ، إلا أن دوره كبير للغاية من حيث أنه مؤسسة توحيدية لترسيخ النظام العام وتقوية أسس الأخلاق العامة ، والوحدة الوطنية ، والسلام الاجتماعي (ص ١٣٣) ، وبدون شك ، فإن اعتناق سكان السودان الغربي للإسلام ، يخفف كثيرا من الخلافات والمنازعات العرقية ، وسيلعب دورا مهما في تشكيل شعوب وأمم أكبر وأحدث .

ويأخذ مؤلفو الباب الخاص بجمهورية غينيا (أ . د . سافاتيف ، يو . يو . فيدوتينوف) هذا البلد مثالا ونموذجا ساطعا على تعاظم وتنامي المد الإسلامي . وفي مرحلة تاريخية لا تزيد على ربع قرن انتقل عدد كبير من السكان من الأشكال والمعتقدات الشعبية الوثنية إلى الإسلام ، الذي أصبح أحد العناصر الأيديولوجية ـ الرسمية في البلاد ، وأحد مكونات سياستها الخارجية في السنوات الأخيرة (ص ١٥٦) . وقد تمكن الإسلام في غينيا من تخفيف التناقضات والتناحرات الاجتماعية ـ العرقية (خاصة في عهد سيكوتوري) . ويعتبر المؤلفون أن جمهورية غينيا أصبحت بحق أحد المراكز الإسلامية الهامة في غرب أفريقيا (ص١٥٧) ، والدليل على ذلك ، التزايد السريع في عدد

المسلمين: من ٢.٦ مليون سنة ١٩٧٠ إلى أربعة ملايين في أواسط الثمانينات (أي حوالي ٨٠٪ من مجمل السكان) . وقد أجبر هذا المد الجماهيري الهائل زعامة « الحزب الديمقراطي الغيني » على التعاون مع المنظمات والهيئات الإسلامية المختلفة بدءا من نهاية الستينات . وأصبحت القيادة السياسية تنظر للإسلام على أنه ثروة ثقافية وطنية كبرى لأبناء غينيا . ورغم أن هذا الموقف الجديد لم يكن ليعجب بعض القيادات الحزبية ، إلا أن انتهاجه كان أمرا محتوما لتوطيد المواقع السياسية للحزب الحاكم ، وكذلك لتعجيل وتائر التضامن والوحدة الوطنية ـ السياسية للبلاد . وبدءا من السبعينات أدخل الاسلام قانونيا في نصوص الأيديولوجيا الرسمية ، ونتج عن ذلك إقامة أوسع أنماط التنسيق بين الزعامة الروحية للمسلمين وبين القيادة الحزبية ـ الرسمية للبلاد . وقد كانت ذروة هذا الاعتراف والتصالح مع العقيدة الإسلامية أن أعلنت القيادة السياسة رسميا ، « أن اعتناق الإسلام والتمسك بتعاليمه وفرائضه لا يناقض السير في طريق التقدم الاجتماعي . . . ويمكن للمرء أن يكون مسلما من الناحية الدينية ـ الروحية ، وأن يؤمن بالاشتراكية والماركسية من الناحية الفلسفية » (ص١٦٨) .

ويذكر كاتب البحث المتعلق بجمهورية مالي (يو. يو. فيدوتيتوف) ، أن المسلمين يشكلون فيها حوالي ٧٠٪ من الإجمالي العام للسكان ، كما تلاحظ الظاهرة نفسها من حيث النمو المتزايد لعدد المسلمين في العقدين الأخيرين من هذا القرن . ويركز الباحث على موقف مسلمي هذه البلاد الذي تمثل في الكفاح الدائب من أجل تحديث المدارس التعليمية الدينية ردا على النشر القسري للمدارس الفرنسية ، ومطالبة مثقفي الطائفة الإسلامية بتدريس الإسلام في المدارس الحكومية ، وتعليم اللغة العربية في الابتدائيات والإعداديات ، وفي المعاهد الفرنسية أيضا . ويشير إلى الدور التطهيري ـ الإصلاحي ، الذي قام به عدد من الحجيج ، مؤيدي الأفكار الوهابية ، الرافضة لكافة أشكال البدع والمظاهر المخالفة للأصول الإسلامية ، وكذلك إلى قام به خريجو الأزهر العائدون إلى مالي ، الذين تميزوا بمحاربة الدروشة والتزمت وظاهرة تقديس الأولياء . . إلخ .

ولايفوت الكاتب ذكر الدور الهام الذي لعبته بعض الشخصيات السياسية ـ الاجتماعية في البلاد (مثل موديبوكتيا الذي صار رئيسا فيما بعد) ممن كانت تعتنق الدين الإسلامي ، وتستمد من قيمه وتطلعاته مبادئها ومفاهيمها في محاربة الاستعمار والكفاح من أجل الوحدة الوطنية ، وتكوين الشخصية القومية المستقلة . فقد كان موديبوكتيا يقول : « لا توجد ديانة من حيث الجوهر والروح أقرب إلى الاشتراكية من الديانة الإسلامية ، فالإسلام يأمر أتباعه الأغنياء بتقاسم ثرواتهم مع الفقراء ، والتخفيف عن المحتاجين ومساعدتهم . . . (ويضيف) . . لو أن الاسلام خدم المصالح الاستعمارية وأنظمتها ، أو كان أداة للاستغلال ، أو لعب دورا ساما في حياتنا الفائتة ، أو ألزمنا بالخضوع والاستسلام والعبودية ، لكان الصراع ضده مبررا ومشروعا . . لكن عكس ذلك تماما هو

الذي جاء به الإسلام . . »(ص ١٨٠) .

ونظرا لأهمية المدارس الإسلامية والعربية في مالي كعنصر ضروري في مرحلة تكون الهوية الوطنية فقد أولت الدولة ومؤسساتها المختلفة (وخاصة المجلس الأعلى للتعليم والثقافة) هذه المدارس والمعاهد أهمية استثنائية كبرى اقتضتها مكانة الإسلام في الحياة الثقافية والاجتماعية للبلاد . وقد صرح موسى تراوري رئيس جمهورية مالي في المؤتمر الثالث لملوك ورؤساء البلدان الإسلامية ، المنعقد في مدينة الطائف بما يلي : « تمتلك جمهورية مالي تراثا تاريخيا كبيرا ، وهي تنتهج منذ حصولها على الاستقلال سياسة البناء الوطني ، الذي يتكون من العناصر التالية : بعث الثقافة العربية ـ الإسلامية ، البحث عن الخصوصية الثقافية وتأكيدها ، وهي خصوصية الارتباط العضوي مع الثقافة الإسلامية ، تطوير سياستنا الخارجية ، الهادفة إلى التقارب والتنسيق المستمرين مع العالم العربي مع العمل المتواصل لدعم الحوار ـ العربي ـ الأفريقي ، والتعاون بينهما ، وأخيرا ، الوفاء والإخلاص للتضامن الإسلامي » .

أما الفصل الرابع من الكتاب فقد كرس لوصف وتحليل الظاهرة الإسلامية في الطرف الجنوبي من إقليم السودان الغربي ، حيث يتعرض هذا الفصل بالتحليل والمناقشة لمسألة الأقلية المسلمة في فولتا العليا (بوركينا فاسو) بحيث تبلغ نسبتها حوالي ٢٥٪ من السكان (بداية الثمانينات) . ومن أهم الأسباب التي حالت دون انتشار الإسلام هنا هي الملاحقة الاستعمارية لمسلميها واضطهادهم بكافة الوسائل (زمن الاستعمار) (ص ١٩٤) . ورغم أن النخبات المتعاقبة على حكم البلاد هي مسيحية ، إلا أن ذلك لم يحل دون بدء تنامي القوى الإسلامية المؤثرة والفاعلة في الحياة الاجتماعية والثقافية للبلاد . وبالنسبة لسيراليون يعزو الباحث ق . ذ . شميلكوف كبر نسبة أتباع الديانات التقليدية المحلية (مابين ٤٥ ـ ٦٠ ٪ من إجمالي السكان) إلى التركيبة السكانية المعقدة ، التي تتميز بالتشرذم والتفتت القبلي والإثني ، والاقتصادي وإلى عدم الاستقرار البشري . ورغم تلك العوامل المؤثرة فقد بدأت أعداد المسلمين بالتزايد حيث تتراوح نسبتهم ما بين ٣٢ و ٣٨٪ من العدد الإجمالي العام . ويشير المؤلف إلى الاحترام الكبير ، وإلى النفوذ الاجتماعي ـ الروحي العالي الذي يتمتع به من يجيدون القراءة والكتابة بالعربية (ناهيك عن حفاظ القرآن والأحاديث النبوية) (ص ٢٠٦) . ويتحدث المؤلف مستعينا بأمثلة ملموسة عن اقتران الإسلام بالإنسانية والتسامح والكمال ، بحيث صار اعتناق الإسلام في مدن سيراليون من أبرز المؤشرات الاجتماعية ـ الثقافية على التحضر واكتمال الشخصية الفردية من كافة الجوانب . ولهذا فقد راح أصحاب الأعمال والمشاريع التجارية يبحثون عن المسلمين في مدن سيراليون ليكلفوهم بإدارة أعمالهم ، أو بتنفيذ مشاريعهم نظرا للسمعة الرفيعة التي يتمتعون بها (ص ٢٠٦) .

ويؤكد كاتب البحث على الدور الثقافي الكبير الذي يلعبه المعلمون والمدرسون المصريون، وما تقدمه بعض الأقطار العربية من مساعدات ثقافية ومنح دراسية لأبناء سيراليون في جامعاتها ومعاهدها المختلفة (كالمملكة العربية السعودية ومصر وليبيا).

أما بالنسبة لليبيريا، الواقعة في أقصى الطرف الجنوبي ـ الغربي من الحزام السوداني، ففيها حوالي ١٥٪ من المسلمين (بينهم بضعة آلاف من السوريين واللبنانيين). والسبب في قلة عدد المسلمين هنا يعود أساسا إلى أن جمهورية ليبيريا أعلنت سنة ١٨٤٧ من قبل حوالي عشرين ألفا من العبيد ـ المحررين (القادمين من أمريكا)، الذين كانوا قد اعتنقوا المسيحية ـ البروتستانتية. أما الدخول الجماهيري (الكبير) في الإسلام فقد بدأ منذ أواخر الخمسينات وبداية الستينات من هذا القرن. وقد اعتنقه أفراد قبيلة «فاي» بصورة شبه جماعية (حوالي ٩٠٪ منهم) والتجمع الأكبر لمسلمي ليبيريا يقع في عاصمة البلاد ضمن أحياء خاصة بهم ويتنبأ الباحث لهذا البلد (ب. ف. سوكولوف)، أن عدد المسلمين سيتزايد هنا نظرا للتسامح الكبير، والبساطة وقرب القيم الإسلامية من توجهات السكان الأصلية (ص ٢١٠).

وفي تحليله للظاهرة الإسلامية في جمهورية غانا يشير الباحث المذكور، إلى قلة نسبة المسلمين هنا، إذ تتراوح نسبتهم حسب الإحصاءات (المتضاربة) ما بين ٥ و ١٢٪ من مجمل سكان البلاد. لكن رغم النسبة العالية لأتباع المعتقدات الوثنية، التي تزيد على نصف السكان، إلا أن أحد أهم العوامل المساعدة على انتشار الدين الإسلامي يتمثل في نظرة السكان الأصلية إليه «كديانة للسود»، خلافا للمسيحية، التي جاءت مع المستعمرين الأوروبيين «البيض». وتتزايد أهمية الشريعة الإسلامية في حل كثير من المشكلات اليومية التي تحدث بين السكان، كما ينمو الترابط الأخوي والتعاون الجماعي بين المسلمين، الذين يتخلون بقناعة تامة عن معتقدات آبائهم وأجدادهم. كما يؤكد كاتب البحث على الأهمية الثقافية والعلمية، والحضارية للدارسين في السعودية، والكويت، والسودان وغيرها من البلدان العربية. وتقوم المنظمات والروابط الخيرة الإسلامية في غانا بتنفيذ مجموعة مشاريع لشبكات الاتصالات العصرية، وبناء المدارس والمستشفيات من التبرعات التي يقدمها مسلمو هذه البلاد. ورغم أنه توجد مجموعة كبيرة من الجمعيات والروابط الإسلامية (مثل رابطة مسلمي غانا، الرسالة لغانا، الرابطة الإسلامية المتحدة... إلخ)، إلا أن برامجها وأهدافها متقاربة جداً، وأهمها: دعوة أفرادها للالتزام بالقوانين، ومحاربة الثراء غير المشروع، ورفض إقامة الاحتفالات القائمة على البذخ وهدر الأموال، وأخيراً ـ مطالبة أعضائها بتوظيف أموالهم في الفروع الإنتاجية للاقتصاد الوطني، وخاصة في مجالات الاستثمار الزراعي.

ومن الأدلة، التي يسوقها المؤلف على تزايد مكانة المسلمين، وتعاظم وزنهم الكمي والنوعي، اعتراف السلطة الرسمية بهم، رغم حداثة عهدهم في مجال النشاط السياسي المنظم، والانقسام القائم في صفوف روابطهم وجمعياتهم حسب الاتجاهات القبلية والعرقية.

أمّا بالنسبة لجمهورية توغو فيذكر الباحث أ. د. ساڤاتييف، أن أعداد المسلمين تزايدت فيها بوتائر عالية، ورغم أن الإحصاءات الرسمية أشارت إلى أنهم يشكلون ١٢٪ من السكان (بداية السبعينات) فقط، إلّا أن التقديرات الإحصائية الأخيرة (الجارية في بداية الثمانينات) تبيّن أن نسبتهم حوالي ٥٧٪ من العدد الإجمالي للسكان. ويشيد المؤلف باهتمام المنظمات الإسلامية في توغو بالمسألة التعليمية، حيث يبلغ عدد الدارسين في الكتاتيب ومعاهد تعليم القرآن ٥٣٠٠ طالباً (في نهاية السبعينات).

ويذكر الكاتب أن السلطة الرسمية، التي تعتنق ديانة أخرى تبذل جهودها لإخضاع الطائفة الإسلامية، وأنشطة أفرادها إلى رقابة صارمة، وإلى تقييدهم ثقافياً وعلمياً بنمط محدّد من التعليم، يتمثل في مناهج اللغة الفرنسية، والحدّ من المدارس الدينية وكافة المناشط المتعلقة بالدّعوة الإسلامية. وعموماً لأيمثل المُسلمون في المواقع السلطوية الرئيسية، وكذلك في القطاعات الاقتصادية الكبرى. ويمكن القول، إنهم يبعدون بصورة مدروسة وقاسية عن مراكز الفعل والقرار في الدولة.

ويستنتج مؤلفو الكتاب (يو. م. كوبيشانوف، ي. ف. سيلدزيفسكي) في الختام، أن عشرات الملايين من بسطاء الناس الأفارقة في المدن وفي الأرياف يتهلون مفاهيمهم ومعاييرهم الحديثة عن العدالة الاجتماعية، وقواعد السلوك الإنساني الصحيح من تعاليم الشريعة الإسلامية، وقيم الإسلام الرفيعة، المتسامحة. كما أصبحت الحكومات الافريقية المختلفة تحسب كلّ الحساب للعامل الإسلامي، ذي التأثير الهائل في كافة مجالات ونواحي الحياة: الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. وأصبحت أحكام الشريعة الإسلامية أحد المصادر الأساسية، الناظمة لواقع الشعوب الأفريقية، ولاسيّما في مجالات القوانين وأحكام المعاملات وعلاقات العمل والتجارة والإرث. ممّا ضيّق الحصار بصورة سريعة على القيم والمعايير الغربية، التي استزرعها المستعمرون وبقاياهم وأتباعهم في المرحلة الاستعمارية، وفي المرحلة التي تلتها أيضاً. ويؤكد هؤلاء العلماء، أن العامل الإسلامي سيكون مؤثراً جداً في مجمل التطورات السياسية والاجتماعية لبلدان غرب أفريقيا في العقود القريبة القادمة. ولا يمكن لأي باحث اجتماعي أو مهتمّ في التطوّر السياسي ـ الثقافي لهذا الجزء من العالم، أن يتجاهل التغيرات الحضارية الهامة، الناجمة عن العنصر الإسلامي في الوحدة الثقافية والوطنية لشعوب هذه المنطقة.

الخلاصة :

ما نستنتجه من دراسة هذه المقالات والأبحاث النظرية والميدانية، أن الجامعة العربية ومؤسساتها الثقافية والعلمية والتربوية، مدعوة أكثر من أي وقت مضى لتلبية حاجات إخواننا الأفارقة المتعاظمة إلى معرفة الإسلام، ومناحي الحضارة العربية المختلفة، والاطلاع أكثر فأكثر على اللغة العربية وتاريخ العرب العريق. ونحن لا نتفق مع الباحثين، الذين ركّزوا في بعض المواضع على الناحية المالية في دعم اعتناق الدين الإسلامي وانتشاره، لأن الإسلام في أفريقيا ـ بخلاف الإرساليات التبشيرية الأخرى ـ لايحتاج إلى تمويل مالي خارجي. فأبناء أفريقيا لايعتبرون هذا الدين غريباً عن حياتهم وتطلعاتهم الروحية، والثقافية المعادية للعنصرية، وللمركزية الأوروبية، ولكافة الآراء والنظريات العرقية المشبوهة. ونسوق في هذا المجال جزءاً مما قاله المبشّر المعروف «إدوارد بلايدن» في نهاية رحلته الطويلة، التي موّلتها ونظّمتها السلطات البريطانية (في عدد من دول غرب أفريقيا) في نهاية القرن التاسع عشر، حيث يقول: «توجد بين العرب والأفارقة نقاط التقاء أكثر بكثير مما هو بين الأفارقة والمبشرين البيض (الأوروبين)... وإذا أخذنا بعين الاعتبار، أن أتباع الإسلام النشطاء والواعين يعيشون حياة السكان الأصليين، يتقاسمون معهم أفراحهم وأحزانهم، لا يبنون الأفارقة في مؤسساتهم ودوائرهم... إذا أخذنا ذلك كله بالاعتبار، فإنه من غير الصعب، أن تدرك، أيّة قوّة، وأيّة آفاق كبرى للإسلام في أفريقيا... وسيظهر الإسلام باستمرار تأثيراً هائلاً في الحياة الروحية لأبناء هذه القارة...»*.

* نقلاً عن ساتي فرينكل: الفكر الاجتماعي للمستعمرات البريطانية في غرب أفريقيا ـ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. موسكو، دار «العلم»، ١٩٧٧، ص١٢١. (بالروسية).

العالم الداخلي: علم جديد يستكشف العقل الإنساني

د. محمود الذوادي*

* أستاذ بقسم علم الاجتماع في جامعة تونس الأولى - تونس

مقدمة: يتكون كتاب "العالم الداخلي The Universe Within" من تسعة فصول تتمحور كلُّها حول العمليات والأنشطة المعرفية (العقلية) Cognitive التي يحفل بها العقل البشري (أو عالمنا الداخلي) كما جاء في عنوان هذا الكتاب. فمطالعة هذا الأخير هي فعلاً رحلة علمية شيّقة داخل أسمى شيء يُميّز الإنسان لاعلى بقية الكائنات الحية فحسب بل أيضاً على كلّ آلات وهياكل ما يُسمّى بالذكاء الاصطناعي. ومن هنا فرحلتنا في هذا الكتاب لاتقتصر على الكشف عن نقاط تفوّق العقل الإنساني وإنّما هي تلهمنا أيضا القدرة على معرفة أسباب عجز ومحدودية الذكاء الاصطناعي للآلات الحديثة كالكمبيوتر والإنسان الاصطناعي Robot وكيف يمكن للإنسان أن يتعلم من هندسة نفسه فيُقِر بالعجز على بعض المستويات من ناحية ويراهن على إمكانية تجاوز بعض الصعوبات والتمكن الفعلي من صناعة ذكاء اصطناعي ذي مستوى عالٍ من ناحية أخرى.

العلوم الحديثة والعالم الداخلي

يمثل علم النفس وعلم الكمبيوتر وعلم النفس اللغوي وعلوم أخرى عديدة ما أصبح يُطلق عليه بالعلوم المعرفية (العقلية) Cognitive Sciences. فعملية التعلم عندنا، على سبيل المثال، أهي نتيجة لمجرد تِرْدَادِ الشيء، أم هي تقترن دائما بعملية الفهم؟ فما هو على مستوى آخر نوع التفكير الواعي واللاواعي؟ هل يتأثر التفكير بعوامل الجنس والسنّ والشخصية وتجربة الفرد؟ وباختصار فالعلوم المعرفية تولي اهتمامها الأكبر إلى الطرق التي يستعمل بها المخ/ العقل الرموز (ص ٣٠).

أما ما يُدعى بعلم النفس البيولوجي Psychobiology فهو لايكاد يُضيف إلى معلوماتنا أيّ

شيء حول الذاكرة وعمليات حل المشاكل Problem Sogving. وتشير اكتشافات علم الأعصاب Neurophysiology بأن معشر بني البشر ليسوا أذكى أنواع القردة جميعا فقط، بل إن عقولهم تمثل وثبة تطور كمّية تجعلهم على مستوى الكيف متميزين على كل أشكال الحياة الأخرى، ويرى العالم واشبورن Washburn بأن اللغة هي العامل الحاسم في ذلك.

مسألة الصندوق الأسود

لقد اعتُبرت دراسات العمليات الذهنية mentalism أثناء العشريات الخمس الأول من هذا القرن ضرباً من التصوف والتأملات الدينية وذلك من طرف المدرسة السلوكية لعلم النفس (ص٤٨). فهذه المدرسة كما هو معروف لا تهتم إلا بالأسباب الخارجية التي يمكن أن تؤثر على السلوك. إن علم النفس السلوكي الأمريكي قاوم لمدة أربعين سنة كُلَّ الجهود التي حاولت أن تدرس الصندوق الأسود (المخ، العقل) من الداخل (ص٥٦). ومن ثَمَّ درس الإنسان مثلما درس الفأر وفقا لمبادىء الجزاء reward والتدعيم reinforcement... وألغى من حسابه كُليًا أي وجود لما يُدعى بالمتغير (المؤثر) المتدخل Intervening vauable في العلوم السلوكية والاجتماعية، أو أي شيء آخر داخل الصندوق الأسود. فمبدأ المدرسة السلوكية يتمثل في أن تفسير السلوك الإنساني يجب أن يتم بعيدا عن أي افتراض عما يحدث داخل العقل. فعلم النفس السلوكي لايبدي أنه يولي الذاكرة القصيرة أو الطويلة المدى اهتماماً كبيراً. ولا هو يدرس اللغة على أنها ليست نتيجة لعملية تقديل فحسْب، بل هي أكثر من ذلك فالأطفال في أول فترة يتعلمون فيها الكلام يُسْمَعُ منهم أنماط من الجمل. لم يحصل لهم أن سمعوها أبداً من قبل (ص٦٥).

ومع موفى عام ١٩٥٠ بدأ علم النفس يُشبّه العقل البشري بالماكنة الذكية Intelligent Machine أو بالآلة المعقدة جداً في تعاملها مع المعلومات information process أما العلماء والباحثون في العلوم المعرفية Cognitive Sciences فقد شرعوا يبتعدون عن الرؤية السلوكية للعقل. فنظروا إلى هذا الأخير على أنه برنامج للمخ أو هو مقدرة المخ على استعمال الرموز. وبعبارة أخرى فالعقل هو الجانب الفاعل/ العامل للمخ. ويرفضها لصورة الإنسان كَفَأرٍ كبير تبيّنت الكثير من أسباب الاحترام والتقدير التي جعلت الجنس البشري يعتبر نفسه متفوقا عقليا على الكائنات الحية الأخرى. فليس هناك ما يُشبهه على هذا المستوى لا أذكى القردة ولا أي برنامج للذكاء الاصطناعي (ص٨٢).

إن ما يُقارب خُمس (١/٥) مايتعلمه الطلبة الجامعيون في فصول الدراسة ينسونه مع وقت تخرجهم. وإن ذاكرتنا النشطة تحتوي على مليارات من المعلومات وهي أكثر مما يحتويه جهاز كمبيوتر ضخم لمركز بحوث. فالذاكرة ليست بالمصدر الساكن inert الذي يُستعمل من حين لآخر من طرف العقل المفكر، بل هي كمبيوتر نشط ودائم الحضور في كل عمليات التفكير. فبالرغم من أن كُلّ عملية تفكير تشمل استعمال الصور والأصوات والرموز والمعاني والعلاقات بين الأشياء، فإن كل ذلك يُسجل بالذاكرة (ص٨٦). فالذاكرة ذات نجاعة فائقة بهذا الصدد. فنحن في غالب الأحيان لا نشعر ببذل أي جهد خاص لتحديد موقع أو لاستعمال تلك الأشياء. فعمليات التذكر والتعرف والسحب للأشياء المطلوبة تتم بطريقة مُبهرة. فالكمبيوتر ينهمك مثلاً، في البحث عن الشيء المطلوب فَيعلم صاحب الطلب بأن المادة المطلوبة غير متوفرة. بينما يستطيع بنو البشر معرفة ذلك مُسبقاً. وبالتالي فعملية البحث هذه ليست ضرورية بالنسبة لهم.

لقد ذهب بعض الباحثين إلى تشبيه الذاكرة بـ: (١) العضلات الفكرية و (٢) الآلة الكاتبة/ المسجلة و (٣) الموسوعة/ المرجع. فبالنسبة للحالة الأولى تتحقق تنمية قدرات الذاكرة وتحسين مستواها بواسطة التعاريف الجدية والمنتظمة للعضلات الفكرية.

أما النظر إلى الذاكرة كآلة كاتبة/ مُسجلة تشبه مائدة مصنوعة من شمع Waxtable فهو يُفسر سبب بقاء أو محو عنصر مُعيّن من الذاكرة. وربما إلى أن قدرتنا على تذكر تجربة جديدة لها علاقة بكيفية ارتباطها مع الذكريات الموجودة فعلاً أكثر من علاقتها بعامل عدد المرات أو مدى حداثة التجربة أو مدى وجود عامل التشويش بين مجموعة الذكريات.

أما اعتبار الذاكرة كمرجع/ كموسوعة فهو تصور تعرض إلى كثير من النقد. والمتفق عليه في هذا الصدد هو أننا نخزن عددا متنوعا من الأشياء في ذاكرتنا لها علاقة بالكلمة والمعنى والسمع وأن كُلاً منها يخضع لقوانينه الخاصة وله أيضا طريقته المميّزة له من حيث تضيفه بالذاكرة وسحبه منها. يُشير الدارسون للمخ بأن هناك مبالغةً في الحديث عن وظائف متخصصة ومحدودة لقسميْ المخ البشري. وفي الحقيقة فإن المعلومات بكل أنواعها تنتقل بكثير من الحرية من الجانب الأيسر إلى الجانب الأيمن والعكس. ويبدو أن كل قسم من المخ يتمتع ببعض المقدرة على تسجيل الأشياء التي يختص بها القسم الثاني. ويفسر هذا كيف أنّ الناس المصابين بضرر damage في مُخهم أو هؤلاء القوم الذين أجريت عليهم عمليات جراحية للفصل بين نصفيْ المخ بهدف التحكم في بعض الاضطرابات يظلون مع ذلك قادرين على تذكر الشيء الكثير الذي ما كانوا ليتذكرونه لو أن عمليات التذكر كانت

مقصورة على أحد شطري المخ دون الآخر (ص١٧٧). وهكذا يمكن قبول تشبيه الذاكرة بالمرجع/الموسوعة إلى حد ما أن عقولنا هي أكثر بكثير تنظيما وأكثر بكثير تعقيداً وقدرة على تجاوز الكوارث من كل الأجهزة المسجلة للمعلومات التي نجح البشر في هندستها إلى حدّ الآن.

والكلام عن الذاكرة يقودنا إلى الإشارة إلى بعض الملامح الهامة التي ينبغي معرفتها عنها فالأطفال الصغار على سبيل المثال ضعيفو المقدرة على التذكر وتبدأ مهارات ذاكراتهم في التحسن بعد دخولهم المدرسة ويستمر هذا التحسن لأعوام عديدة. وإن تجارب التعليم تُعزّز بطريقة هائلة قدرات الذاكرة البشرية. أما الشيوخ فقد اتضح أنهم يكادون يكونون عديمي الذاكرة بالنسبة لتذكر الأشياء الخالية من كل معنى، وهو ما يطلق عليه بالإنجليزية note memorization.

تفكير عملي أكثر منه منطقي

يُصنف الفلاسفة عادةً التفكير إلى نوعين: (١) التفكير الاستنباطي deductive thinking و(٢) التفكير الاستقرائي Inductive thinking. فالأول ينطلق من مقدمات عامة لينتهي إلى نتائج خاصة. أما الصنف الثاني من التفكير فينطلق من الخاص إلى العام. وهو نمط من التفكير طالما يقع في أخطاء. بينما التفكير الاستنباطي يتسم بكثير من المنطقية. ومع ذلك فإن علماء العمليات المعرفية Conitive Seiutists يرون أن التفكير المنطقي ليس هو بالتفكير المتداول الاستعمال عند الناس. ومع ذلك يبقى البشر بخير وكما قال أحدهم بهذا الصدد "ففي أحسن الظروف نفكر كلنا مثل المنطقيين وفي أسوأها يفكر كل المنطقيين مثلنا" ص١٢٥ ـ ويتجلى فشل التفكير المنطقي عند الأفراد خاصة في ميادين مختلفة مثل الدين والقانون. فقاضي القضاة Evans Hushes من الولايات المتحدة الأمريكية يُصرح بالتالي" يجب عليك أن تتذكر شيئاً واحداً. فعلى مستوى الأمور الدستورية حيث نعمل فإن ٩٠٪ من القرارات التي أتوصل إليها هي قرارات تستند على العاطفة. أما الأستاذ Marvin Minsky من معهد ماساتشوست للتكنولوجيا فإنه يقول "فالنسق العقلي سواء كان بشريا أو اصطناعيا لا يستطيع التقيد في عملية التفكير بقوانين المنطق الرسمي.." فالنمط المثالي لكل تفكير واقعي يمكن أن يأخذ هذا الشكل: "هذا الشيء (أو هذه الحالة) يُذكرني كثيراً بشيء آخر جربته سابقا. فالاحتمال كبير إذن أن يتشابه الإثنان." فهذا التفكير هو تفكير طبيعي وعملي لكنه غير صحيح منطقيا (ص١٣٣).

فبيت القصيد هنا يتمثل في أن التفكير المنطقي الرسمي لا يتماشى مع مجرى الحياة العادية وذلك لفقدانه المرونة كأن نقول للطفل "لا تعبر الطريق إذا رأيت سيارةً قادمة" بينما تفكيرنا العادي يقول بدل ذلك أنظر يميناً وشمالاً ثم اعبر فنحن نتبادل هُنا مقابل الخطر المحدود من عبور السيارة.

القادمة عن بُعد تحقيق عملية العبور فلو تقيدنا بالتفكير المنطقي المحض لما تجاسرنا على الإقدام على عبور الطريق. إذ أن التفكير المنطقي يتطلب يقينا كاملاً وتقيدا مطلقا بمبادىء المنطق. وهو نمط تفكير يعرقل قضاء حاجاتنا اليومية (ص١٣٦).

فالتفكير الطبيعي أو العادي هو الذي نود استعماله أكثر. فهو يستعمل معايير وقوانين عملية بالنسبة لتجربة معينة. فوليام جيمس W.James يرى أننا كبشر عمليون بالطبيعة "فما نشعر أنه حق نقبله على أنه كذلك، ومن هذا المنطلق تعرض تفكير عالم النفس بِيَاجي Piaget إلى النقد فهو يرى أن تفكيرنا ينمو ليصبح منطقيا، بينما يقول الناقدون أننا نفكر منطقيا عندما نحتاج إلى ذلك ويتعرض العالم الفرنسي "Lucien levy-Brul" أيضا إلى النقد لاعتباره أن تفكير المجتمعات البدائية هو من قبيل التفكير ما قبل المنطقي: Prelvgigue وفي نظر عالم الأنثروبولوجيا Franz Boas فإن في تلك الرؤية الكثير من التحيز فرغم الفروق السطحية بين بني البشر إلا أنهم يُفكرون بنفس الطريقة (ص ١٥٣). ولعل قيمة التفكير الرسمي مقارنة بالتفكير الاحتمالي تتمثل في كونه يسمح لنا بالخروج عن حدود معرفتنا وعقائدنا الشخصية.

كيف نفكر

يأتي التفكير الاستقرائي، كعملية ذهنية معقدة تنطوي على طرح للفروض واختبار وتقييم للبرهان، هو نمط من التفكير الذي ينفرد به الكائن الإنساني. والمنهج العلمي يُعَدُّ تحيينا وتطويرا للاتجاه الاستقرائي. ومن ثمَّ أطلق بِيكنْ Bacon على الاستقراء اسم الأم العظيمة للعلوم The great mother of Sciences. فالعقل البشري يمكن أن يُخطئ error - prone في بعض الحالات، ومع ذلك فإنه ينجح في معظم الأوقات في جهوده الاستقرائية لفهم العالم. ويرى علماء الدراسات المعرفية Conitive Scientists أن للعقل الإنساني طريقته الفطرية في إصلاح أخطائه. وبالإضافة إلى ذلك فإن المنهجية العلمية تُقلِّل من ملامح قصور العقل. لكنها طالما تُعرقل في نفس الوقت مسيرة التنظير العلمي التي يسمح بها أكثر الاستقراء الطبيعي (المعرفي Cognitive) لبعض العلماء اللامعين الذين طالما يفوزون باكتشاف نظرية علمية أفضل ص ١٦٢.

ومما يزيد من كفاءاتنا الذهنية mental efficiencies هي مقدرتنا على خلق المفاهيم. أضف إلى ذلك فإن الكائنات البشرية تميل إلى البحث عن القواعد والأنماط التي تُسهل عليهم فهم عالمهم والتنبؤ بالنتائج. فما يُسمى بقانون الارتباط ماهو إلا ميل ظاهرتين للتغيُّر معاً. ونظراً لأن تفكيرنا حول السببيه معرّض للقصور فإننا نلجأ إلى التخمين حول كيفية سير الأشياء. وهي في نظر نُورْمَنْ -Nor

manمن معجزات العقل البشري. ويرى أننا طالما نكون مُصيبين لأنُخطئين ص ١٨٨.

ومن ميزات الإنسان هو قدرته على طرح الفروض. فيرى العلماء في هذا الميدان أمثال كارل بُوبَرْ K.Popper أن التجربة ضرورية لكسب المعرفة. فنحن أصحاب فروض على مستويين. فنحن من جهة ميّالون إلى القيام عفويا بنوع من التنظيم في تجاربنا. ومن جهة أخرى، فنحن نتعلم القيام بطرح فروض كوسيلة لتكوين رؤية أوضح في نظام العالم الخارجي. وطرح الفروض هي الطريق إلى الاكتشافات العلمية فحسب "Max Planck" فالحقيقة الجديدة لاتنتصر بإقناع معارضيها بل بقدرتها على تجاوزهم زمنياً وترحيب الجيل الجديد بها. وهذا ما جعل "Kuhn" يذهب إلى تسمية عملية بناء مفاهيم جديدة بالثورة العلمية. ص ١٩٨.

جذور العقل

هناك اتفاق بين علماء العمليات المعرفية (الذهنية) بأن التفكير ينمو تدريجيا كنتيجة لتعامل دائب التغير بين الاستعدادات البيولوجية المختلفة للمخ من ناحية والعوامل الخارجية من ناحية أخرى. إن أشهر الباحثين المعاصرين بشأن طبيعة التفكير والعقل هو عالم النفس السويسري جان بياجاي Jean Piaget. فبحوثه سمحت له بملاحظة العقل وهو ينمو منذ ميلاد الطفل. فقد بدأ عمله في سنة ١٩٢٠ واستمرت مغامراته العلمية في هذا الميدان أكثر من ستين عاماً. فقد قضى آلاف الساعات يُشاهد الأطفال يلعبون أو يلعب معهم طارحاً عليهم عدداً ضخما من الأسئلة والمشاكل والألغاز قصد حلها ومناقشتهم في نفس الوقت في أسباب تبنيهم الطرق التي يتبنوها. فانتهى به الأمر إلى تصنيف النمو العقلي أو الذهني إلى أربعة أنماط أصبحت معروفة عند المختصين:

١ـ المرحلة الحسية الحركية: Sensori motor stage، وهي تمتد من الولادة حتى بلوغ السنتين. فالأطفال لايقدرون في هذه المرحلة على التفكير في أي شيء ماعدا الأشياء «الأنَهُونِيَّة» (الآن وهُنا) ص ٢٠٤.

٢ـ مرحلة ماقبل الفكر العلمي preoperational stage، وهي تمتد بين العامين والسبعة أعوام. فيها يتعلم الطفل الصور والمفاهيم والكلمات التي تمثل الأشياء والعمليات الخارجية. وتزداد قدرته في هذه المرحلة على تذكر الأشياء والتحدث عنها.

٣ـ مرحلة العمليات المحسوسة (المجسمة)، وهي تمتد من سن السابعة حتى سِنّ الحادية عشر. ويُصبح الطفل أثناءها قادراً على القيام بعمليات ذهنية واستعمال الرموز التي يحتوي عليها

الطفل وكأنه يستعمل أشياء حقيقية . كما أن الأطفال في هذه المرحلة تزداد مقدراتهم على رؤية الأحداث وأسبابها خارج أنفسهم . فهم لم يعودوا في هذه الفترة ينظرون إلى حركة الشمس مثلا، وكأنها تتعقبهم: The Sun does not really follow them .

٤ـ مرحلة العمليات الرسمية Formal ، وهي تبدأ مع سِنّ الحادية عشر وتنتهي مع سن الخامسة عشر. فالمراهقون يصبحون قادرين لاعلى التفكير في الأشياء والأعمال المحسوسة فقط ولكن أيضا على الأشياء المجردة مثل العدل والفضيلة .

ورغم شهرة بياجاي في علم نفس الطفل ، فإنه يمكن الإشارة إلى نقصين في نظريته : (أ) إن النموذج المنطقي للتفكير الذي تبناه بياجاي يبدو أنه نموذج خاطيء إذ أن النموذج المنطقي ليس الطريقة الطبيعية لعمل العقل كما رأينا . إن المعطيات الجديدة في هذا الميدان تتعارض مع نظرية بياجاي ص ٢١٠ . (ب) تكاد تكون نظرية بياجاي نظرية تجريبية لاتسمح بدمج المعطيات الحديثة .

مصدر التفكير

إن علاقة التفكير باللغة أصبحت من ثوابت البحوث العلمية الحديثة . فالفيلسوفة والمفكرة Hannah Arenolt ترى أنه يصعب تخيل تفكير بدون اللغة . ويرى عالم اللغة Whorf أن لغتنا هي التي تُحدد طبيعة تفكيرنا . ويمكن القول عموما إن التفكير لايسبق كثيراً ـ في تطوره ـ المستوى اللغوي التعبيري عند الشخص .

وأن تفكيرنا ذا المستوى الرفيع يعتمد كثيراً على استعمال الرموز. فالرموز اللغوية مثل رموز الرياضيات والفنون يمكن أن تبلغ مستوى معقدا جدا . ولكنها تبقى مع ذلك ضيقة الاستعمال . وفي المقابل ، فإن اللغة كنسق رمزي لاتكاد تعرف حدوداً بالنسبة لمقدرتها على الاستعمال والتعبير عن كل أنواع التفكير وباختصار، فإننا لا نفكر دائما بواسطة الكلمات، لكننا لا يمكن أن نقوم إلا بالنزر القليل من التفكير بدونها . ص٢٢٧ . وعملية التفكير هذه تقوم على العقل البشري وهي كما أشرنا ميزة الإنسان الكبرى .

الإنسان: حلاّل المشاكل

يرى البعض أن الرصيد الضخم المتجمع عند الإنسان من أدوات ومهارات ومعرفة وتقاليد شعبية هو حصيلة لعملية حل المشاكل التي يمارسها الجنس البشري . فالحيوان يتوصل إلى حل

مشاكله بالغريزة بينما يعتمد الإنسان في ذلك على عملية التعلم. وهناك مراحل معينة يمر بها الفرد قبل أن يكتشف حل المشكل. (١) المرحلة التحضيرية وهي التي يقوم فيها الشخص بجمع المعطيات. (٢) مرحلة الحضانة incubation وهي التي يقع فيها ترك المعطيات قصد التضج. (٣) مرحلة الإدراك وهي التي يتوصل فيها الباحث إلى رؤية عوامل الحل و(٤) مرحلة التحقيق وهي التي يقوم فيها الفرد بعملية التحقق والتثبت مما أدركه كحل للمشكل في المرحلة السابقة.

وفي ميدان حل المشاكل هناك ما يُسمى بنظرية المختصين Theory of experts والقائلة بأن هؤلاء يتبنون نمط تفكير خطوة خطوة. لكن معظم هذا الصنف من المختصين طالما يستعمل طرقا مختصرة. وهذا ما جعل مؤلف هذا الكتاب وبعض الباحثين الأخرين يعتقدون أن نظرية حل المشاكل من طرف المختصين ربما لايمكن الانتفاع منها بمحاولة استعمالها في مجال آخر غير الذي استعملت فيه.

ولقد أثبتت البحوث أنه من الصعب جدا تعليم الناس على حل المشاكل. فليس هناك قاعدة عامة، مثلا، قادرة على توجيه القصاص أو أي شخص مبتكر ماذا ينبغي عليه أن يفعله ومتى. ص٢٦٨. فوراء معظم وثبات الخيال هنا عملية يصعب وصفها وتتمثل في معرفة الفرد الخاصة وفي الكيفية التي يتم بها تنظيم تلك المعرفة في عقله والحرية التي يحس بها اللاشعور في تنظيم معطيات المشكل.

ألغاز الابتكار

يبدأ هذا الفصل بالإشارة إلى ما يسمى بالتفكير الواعي هو نتيجة للتفكير اللاواعي تتصف بشدة قوتها ولكنها بطيئة جدا. أما عمليات الابتكار فليس هناك نظرية واحدة مقبولة بشأنها. وليس هناك تعريف متفق عليه ولا إجماع على أحسن وسيلة لدراسة الابتكار علميا. ص٢٧٩. فبحوث علماء العمليات المعرفية (الذهنية) Cognitive Scientists تشير إلى أن العقل البشري يتمتع بكثير من الثقة في مقدرته داخل ثقافته على الاهتداء في معظم الأوقات إلى التعرف على ملامح الابتكار في عمل ما. وتُجمع البحوث على أن خصائص الأفراد المبتكرين تتمثل في التالي: يعمل الأفراد المبتكرون بكثرة ويدأبون على ذلك، إنهم مستقلونَ نسبيا ويختلفون في أفكارهم مع سواد الشعب. إنهم عموما مرنون في تفكيرهم ومستعدون أكثر من غير المبتكرين على تغيير أطر مرجعيتهم.

وباختصار فهناك عدد محدود من سمات الشخصية ذات العلاقة بظاهرة الابتكار. ولكن في

الكثير أو في معظم سمات الشخصية فإن الأفراد المبتكرين يختلفون مع بعضهم البعض كبقية الناس. ص٢٨٧.

أما على مستوى الذكاء فالأشخاص المبتكرون هم أكثر ذكاء من الإنسان العادي. لكنهم لايتمتعون بذكاء خارق للعادة. وفي المقابل فإن الأفراد ذوي الذكاء الفارط ليسوا بالضرورة مبتكرين.

أي أن الابتكار يعود إلى عوامل خاصة أكثر مما يعود إلى الذكاء. أما العلاقة بين عامل الجنس والابتكار فهي علاقة أضعف. فَفشل النساء في ميدان الابتكار يرجع جزئيا أو كُليا إلى حرمانهن من التعليم والفرص الحياتية. إن الكثير من المبتكرين يتصلب عود ابتكارهم في سن الكهولة مثل شكسبير وفرويد. ويلاحظ أن طلاقة لسان المبتكرين يفوق المعدل العام للأفراد. وليس هناك أدلة كافية على أن ظاهرة الجنون هي أكثر انتشاراً بين المبتكرين كما يدعي البعض. فالمبتكر يضع أمامنا رؤية جديدة للأشياء نجدها مدهشة، فنميل إلى تسمية صاحبها بالمجنون. ص٢٩٤.

لقد وجد الباحثون في ظاهرة الابتكار أن هناك ظروفا خاصة قد تُعزز من هذه الظاهرة عند الشخص. فالشاعر شيلر Shiller كتب أحسن قصائده أثناء شمه للتفاح المتعفن. وأن فرويد وأينشتاين كانا يقدمان أحسن أفكارهما تحت وطأة آلام البطن. ص٣٠٧. ويُلخص الكتاب بعض الخطوات المؤدية إلى الابتكار: ١ ـ توفر معطيات معرفية ضخمة. ٢ ـ هناك علاقة اقتران بين حياة العزلة والابتكار ٣ ـ مقدرة هائلة على طرح المشاكل على مستوى التجريد. ٤ ـ استعمال الأفعال بدل الأسماء عند تسمية الأشياء، إذ الأفعال أكثر مرونة. ٥ ـ اللجوء إلى التشبيهات. فأينشتين تخيل نفسه راكبا على شُعاع الضوء Pight beam ٦ ـ تعمد التفكير في الحلول غير المحتملة.

العقل الأسمى:

هل يمكن للذكاء الاصطناعي أن يُماثل أو يتفوق على ذكائنا بكل المستويات؟ وإذا كان ذلك غير ممكن فما الذي يميط اللثام عنه ذلك الذكاء الاصطناعي عن أنفسنا؟ وما هو الشيء الذي يميزنا عن الذكاء الاصطناعي؟

إن عملية تعامل الكمبيوتر مع المعلومات ليست بالنموذج المثالي لما يقوم به العقل البشري. فعمل الكمبيوتر يسير على طريقة نعم/ لا أو لا/ نعم on/off . off/on .

وفي المقابل فإن ليفة عصبية neuron في المخ البشري لها آلاف من طرق الوصل Linkages مع

الألياف الأخرى. فهي ليست محدودة في عملها بصيغة نعم/ لا. فالكمبيوتر يتعامل مع المعلومات بتسلسل Serially وفي خط واحد بينما يقوم المخ لذلك عبر آلاف من القنوات حيث تكون كل واحدة منها قادرة على العمل في نفس الوقت كالأخريات. فالكمبيوتر قد أحدث ثورة في حياتنا لا لأنه يتفوق علينا بمستوى التفكير بل لأنه لا ينهكه التعب وهو سريع في بحثه عن المعلومات / المعطيات. لكنه غير قادر على تحسين أو تعديل الأسئلة التي يطرحها انطلاقا مما يكتشفه. وهو بعيد كل البعد عن أن يُلقي تساؤلا حول أسئلته. إن الربوط Robot يكون قادراً على معرفة الكلمات المطروحة عليه إذا كانت هذه الكلمات صورة طبق الأصل لما تحتوي عليه ذاكرته. أما معرفته الحقيقية للعالم مثل الأفكار والمفاهيم والحقائق والعلاقات التي تعبر عنها اللغة فتلك مسائل أخرى.

يدرك العقل البشري الأشكال بواسطة رصيد ضخم من المعرفة له ارتباط وثيق بشبكة اتصال الذاكرة. فنحن قادرون على معرفة عدد كبير من أشكال الحروف وقادرون أيضا على قراءتها حتى وهي مقلوبة أو مشوهة أو حتى متقطعة broken. ص٣٣٨. إن أنماط الذكاء الاصطناعي المتوفرة اليوم ليست سوى أطفال عاجزة. فكل ما نعرفه حول العالم هو حصيلة لما قدمه إلينا الإنسان. فالكائن الأكثر ذكاء هو ذلك الذي يتعلم بطريقة مباشرة حول العالم فيبتكر المفاهيم أو ينشىء أطر فهم بنفسه لتلك المعرفة. وتحقيق ذلك لايزال ضربا من الخيال العلمي بالنسبة للكمبيوتر ويمثل أكبر فرق بين الذكاء الاصطناعي ونظيره الإنساني يتمثل بكل بساطة في كوننا نعتني بالأشياء التي نخترعها.

وخلاصة القول: لقد أثبت التاريخ أن بني البشر كانوا مجانين في قيمه الكذبية. ونحن سوف نكون أكثر جنونا إذا اعتقدنا أن الآلة التي صنعناها هي أكثر حكمة منا.